Nitzsch

Akademische Vorträge

über

die christliche Glaubenslehre

für

Studirende aller Facultäten,

im Sommerhalbjahre 1857 bei der Universität Berlin

gehalten

von

Dr. C. I. Nitzsch,

[illegible]

von

L. Walther,
[illegible]

<36614144020016

Berlin.
Verlag von Wiegandt und Grieben.
1858.

Akademische Vorträge

über

die christliche Glaubenslehre

für

Studirende aller Facultäten,

im Sommerhalbjahre 1857 bei der Universität Berlin

gehalten

von

Dr. C. J. Nitzsch,

nach Durchsicht der Nachschrift mit Genehmigung des Verfassers herausgegeben

von

E. Walther,
Stud. d. Theol.

Berlin.
Verlag von Wiegandt und Grieben.
1858.

Vorwort des Verfassers.

Die vielen und bedeutenden Abweichungen des nachstehenden Vortrags von dem, was man sonst von einer Dogmatik erwartet, nöthigen den Verfasser diese Veröffentlichung desselben durch Herrn Walther mit einigen Bemerkungen über den Ursprung und die Absicht des Unternehmens zu begleiten.

Während meiner Amtsführung bei der Universität Bonn sprach auf Anlaß damaliger Erscheinungen unter der akademischen Jugend ein nicht-theologisches Mitglied des Senats den Wunsch aus, christliche Glaubens- und Sittenlehre möchten bei der Universität auch so vorgetragen werden von Zeit zu Zeit, daß Studirende aller Facultäten mit Nutzen daran Theil nehmen könnten. Dem stimmten mehrere bei. Ohne daß eine amtliche Verhandlung dazwischen trat, wurde zunächst für die Glaubenslehre von mir eine Ausführung versucht. Und da sie Erfolg hatte, mir auch von Studirenden der Rechte und aus allen Sectionen der philosophischen Facultät zuweilen sehr herzlichen Dank erwarb, kam ich zu der Ueberzeugung, daß diese Ausübung des theologischen Lehramtes rechtzeitig sei und einem Bedürfnisse entspreche. Darum möchte ich durch zugelassene Herausgabe

der jüngsten Exemplication meinen deutschen Amtsgenossen wo möglich eine Anregung zubringen, ihrer Wirksamkeit auch dann und wann diese Richtung auf die Studirenden im Allgemeinen zu geben. Nicht im Geringsten denke ich daran, ein Muster dafür zu liefern, und da ich aus den Versuchen, die rechte Methode zu finden, noch nicht herausgekommen, würde ich für das Hervortreten eine reifere Ausarbeitung abgewartet haben, wenn mich nicht die mir vorgelegte Nachschrift des schon genannten, in der Stenographie geübten Zuhörers, begleitet von Wünschen Anderer, die, was sie gehört, auch lesen wollten, außerdem die Erwägung, daß ich zum Abwarten nicht viel Zeit mehr habe, nachzugeben bewogen hätte. Die Sache hat einige Schwierigkeiten. Wissenschaftlich und akademisch sollte der Standpunkt sich halten. Mehr als eine wöchentlich zweistündige Vorlesung durfte im Hinblick auf die Zeit, die den Studirenden übrig bleibt, nicht gewagt werden. Zwar der eigentlich theologische Apparat mußte weggethan bleiben; allein die christliche Principienlehre erforderte angesichts des jetzigen Zeitalters doch verhältnißmäßige Gründlichkeit und Ausführung. Daher habe ich zuweilen diese allein nach der Anordnung: 1. Constitutive Principien des christlichen Glaubens: Christus, Offenbarung und Heil; 2. conservative Principien: heilige Schrift, Kirche, Sacrament vorgetragen, ein anderes Mal zum Artikel Kirche einen Grundriß der Kirchengeschichte in etwa zehn Vorlesungen hinzugefügt. Weiter achtete ich es denn doch für erforderlich, auf den Organismus der Glaubenslehren selbst einzugehen. Ehedem — es waren die Zeiten von Strauß, Bruno Bauer u. s. w. richtete ich die Apologie der

Bibel mehr auf das Neue Testament, später wandte ich diese Mühe, da es der Platz ist, wo das Vorurtheil wider heilige Schrift und Offenbarung vorzugsweise waltet, auf das Alte. Der billige Leser wird mit dem Allen die Unebenheiten, die Lücken, und die eingeschränkte Erörterung der Glaubenslehren entschuldigen wollen. Ohne Anspruch auf Förderung der eigentlich theologischen Dogmatik, hofft das Büchlein auf einen ähnlichen Segen an Verständniß der christlichen Lehre im weiteren Kreise wissenschaftlicher Laien, als er sich im engeren der Zuhörer scheint ergeben zu haben. Bei der Durchsicht der Nachschrift habe ich das eine und andere weggelassen oder eingeschaltet, ohne daß eine wesentliche Veränderung eingetreten wäre.

Berlin, den 18. Juli 1858.

Dr. Nitzsch.

Druckverbesserungen.

S. 3	Z. 1	v. o.	lies	weltgeschichtliches statt weltgeschichtlicher.
= 11	= 11	v. u.	=	Forderungen st. Förderungen.
= 17	= 6	= =	=	sich st. sie.
= 43	= 13	= =	=	Alten st. Neuen.
= 64	= 4	= =	=	des alten Testaments st. das alte Testament.
= 67	= 13	= =	=	Gehorsam und Barmherzigkeit.
= 89	= 10	v. o.	=	und st. in.
= 92	= 9	v. u.	=	ihren st. seinen.
= 92	= 8	= =	=	monachischen st. monotheistischen.
= 93	= 16	v. o.	=	Gebote st. Gebete.
= 108	= 11	v. u.	=	ausgetragen st. ausgebrochen.
= 113	= 2	v. o.	=	man st. auch.
= 124	= 18	= =	=	Davids st. Daniels.

Inhalt.

Einleitung.

Alle positiven Facultäten nehmen die logisch-dialectischen Werkzeuge aus der philosophischen, daher, wo diese selbst ausgebildet werden sollen, innerhalb des wissenschaftlichen Kreises, wo nicht nur auf den Geist als Inhalt, sondern auch auf den formalen, den denkenden Geist reflectirt wird, unter welchen Bedingungen und nach welchen Methoden er arbeite. Wissenschaft — wo der Name anwendbar ist — muß immer als das Streben gedacht werden, die Gründe der Erscheinungen überhaupt, sie seien äußere oder innere, und mit den Gründen die Zwecke zu erforschen und zu erkennen. Eine solche Wissenschaft hat also als solche auch Beziehung auf das Universum der Phänomene und gesetzt nun, daß auch die Religion viel Phänomenologie hat sowohl in der Geschichtswelt, der äußeren, als auch in der inneren, so muß schlechterdings gefordert werden, daß auch die Religion Gegenstand der Wissenschaft werde. Aber nicht nur, daß die philosophische Facultät mit dem Ganzen der Phänomene zu thun hat, irgend wie ihre Gründe und Zwecke zu erkennen und zugleich damit, den Formalismus des erkennenden Geistes kenntlich und Werkzeuge für alle Facultäten brauchbar zu machen, sondern vice versa muß auch jede positive Facultät mit bestimmend und anregend in die allgemeine Wissenschaft hineinwirken können. Das liegt in dem Verhältniß von Thatsache und Idee. Denn so bestimmt auch die Idee eine gewisse Selbstgenugsamkeit in Anspruch nimmt und so sehr sie dazu bestimmt ist, als ein nothwendiger Grundgedanke des menschlichen Geistes alle Phänomene zu kritisiren, so gewiß ist es auch, daß eben die Idee eine Entwicke-

lungsgeschichte hat und daß sie von Seiten der Thatsache genöthigt werden kann, neue Momente in sich selbst zu erkennen und in sich aufzunehmen. Die Idee hat ihr ursprüngliches und unveräußerliches Recht, die Thatsachen zu prüfen oder nach dem Grunde der Thatsachen zu forschen und bloß vorgebliche oder falsche Thatsachen zu beseitigen. Aber die Idee selbst, so sehr sie in ihrem Ursprung etwas Wesentliches ist, hat eine Entwickelung. Durch die Reciprocität der Idee und Thatsache kommt die Geschichte weiter. Wenn eine Thatsache als solche erwiesen ist und eine Reihe von Wirkungen gar nicht erkannt und erklärt werden kann, ohne dieses und dieses Ursächliche, so daß es sich nicht mehr in Frage stellen läßt, dann sagt der Philosoph selbst *τὸ γεγονός ἔχει ἀνάγκην*, dann muthet das Factum der Wissenschaft, welche Anstoß genommen, zu, sich neu zu bestimmen, sich selbst wieder aufzuschließen und Momente aufzunehmen, die vorher noch nicht zum Bewußtsein gebracht worden waren. Auf diese Weise können allgemeine Wissenschaften (facultas artium) den positiven Facultäten etwas verdanken; so kann auch die positive Facultät, was sie empfangen hat, bereichert wieder zurückgeben. Aus diesen Verhältnissen, aus der universitas literarum die, wie jede Allheit eine Einheit in sich tragen muß, folgt, daß die wissenschaftliche Lehre vom christlichen Glauben anzustreben nicht allein möglich, sondern auch nothwendig ist. Da tritt der Theolog aus seinem engen Kreise heraus, da kann man ihn auch von wissenschaftlicher Seite controliren. Ein solcher Versuch muß wenigstens gewöhnliche Vorurtheile entfernen, als ob die Theologen eben nur mit ihren Gegenständen innerhalb einer engen, eingeschlossenen Häuslichkeit umgingen. Die Universität läßt einer positiven Facultät nicht zu, also zu verfahren.

Allein wir gehen einer Religion wegen auf Wissenschaft aus, welche nicht allein positiv, thatsächlich, historisch sein will, sondern darin und dadurch erfüllte, verwirklichte Idee, also die wahre Religion, die Religion. Denn das Christenthum kann auch nicht von fern zugestehen, daß es nur so sei, wie seit der ältesten christlichen Zeit manche neueste Philosophen gesagt: Es ist Ein Gottesgeist, der sich auf mannichfaltige Weise manifestirt, auf eine andere Art in den Vedas, auf eine andere Art im Koran, auf eine andere Art im alten, im neuen Testament. Denn wenn man das Christenthum

nach Ursprung, als weltgeschichtlicher und nach der Aeußerung des Bewußtseins, in welchem es gestiftet wurde, nimmt, so ist unmöglich anders zu halten als so: entweder ist es ungültig, weil unwahr, oder es hält Wort und beweist es mit der That, daß es ausschließliche Vollkommenheit hat.

Lessing und Kant geben und nehmen aus fast gleichen Gründen etwas. Zwar übertreffe das Christenthum alle monotheistische Religionen an sittlichem Werth und bildender Kraft, aber noch hange es an Verheißung des Lohns, noch gebiete es nicht das Gute rein um des Guten willen. Ein Irrthum über den Thatbestand! Etwas andres ist's, wenn sich aus dem Christenthume als statutarisch göttlichem Glauben erst der „reine Religionsglaube" herausarbeiten soll nach Kant — und doch wesentlich dasselbe. Die Philosophie will etwas Besseres haben. Zu allen Zeiten steht es so, daß der Unterschied von Wissenschaft und Religion und namentlich von Wissenschaft und christlicher Religion einleuchtet und zwar so, daß ein verhältnißmäßiger Widerspruch zwischen den Forderungen der Wissenschaft und den Forderungen der christlichen Religion eintritt, und doch auch wiederum zu allen Zeiten so, daß die Wissenschaft die Religion und die Religion die Wissenschaft sucht. Das ist dem menschlichen Geiste und der ganzen Geistesarbeit immanent.

Bei einzelnen Völkern des Alterthums kommt es schon ebenso vor, wie bei einzelnen Männern, daß ihnen die Religion auch zugleich ihre Wissenschaft ist und dann, daß die Wissenschaft Männern eignet, denen sie auch wie Religion gilt und wie Religion ist. Dies stellt sich ja in großen Beispielen des Alterthums dar. Denn dem jüdischen Volke wird seine Religion mehr und mehr auch seine Wissenschaft, und die Wissenschaft ist ganz und gar Theologie, eine auf das Leben und auf die Naturerkenntnisse nicht nur angewandte, sondern auch alles Wissen erzeugende Religion. Umgekehrt kommt der Grieche mehr und mehr dahin, daß ihm die Religion ihrer mythischen Beschaffenheit und für das Denken unergiebigen Mangelhaftigkeit wegen zurücktritt, während die platonische, auch die stoische Philosophie der gebildeten Welt am Ende anstatt der Religion gilt, oder wie das Höchste das Einzige, was über das materielle Leben erhebt, was als Geisteserhebung die Erlösung des Menschen hergiebt. Obgleich das Alterthum ein vorzugsweise wissenschaftliches und ein

vorzugsweise religiöses Volk in sich faßt, so ist doch, als hernach von einer fortschreitenden Weltcultur die Rede war, niemals bloß der Hellenismus und niemals bloß der Hebraismus Factor dieser Weltcultur gewesen, sondern eines mit dem anderen. Ja diese Völker selbst endigen in ihrer letzten Geschichte, nachdem sie, so lange sie Völker waren, eine so sehr entgegengesetzte Eigenthümlichkeit entwickelt hatten, so, daß der Hellene Proselyt in der jüdischen Synagoge wird, weil sein tieferes Leben durch die bloße Gedankendinge der philosophischen Ueberlieferung sich nicht mehr befriedigt weiß, etwa Schüler zuerst wird der orientalischen Mystik und am Ende doch des Judenthums; und umgekehrt, daß der Jude seit Stiftung der großen Gemeinschafts- und Tauschhandel-Stätte, Alexandrien, immer mehr und mehr hellenisch tingirt wird, und die hellenische Sprache und Denkform sich anzueignen sucht, um seinen großen Vorzug in Weltcultur-Formen noch mehr zu genießen, zu expliciren, mitzutheilen und womöglich durch Macht des religiösen göttlichen Privilegiums eine Geistesherrschaft, die sich die Griechen oder Römer nur eingebildet hätten, eine wahrhaftige göttliche Geistesherrschaft unter den Nationen zu erreichen. So sucht also der Jude das Griechenthum und der Grieche das Judenthum.

Innerhalb der ersten Zeiträume des kämpfenden, sich um Existenz bemühenden Christenthums gehen allerdings die allerersten Anklagen, die innerhalb der römischen Welt gegen das Christenthum gerichtet werden und vor die Kaiser kommen, von gesättigten Philosophen von Pythagoräern, Neu-Platonikern, und nicht nur bloß von Epicuräern aus. Crescens und Celsus, Hierokles und Porphyrius waren, wie verschieden sonst, darin einig, die Philosophie habe Selbstgenugsamkeit, solle sich gegen die orientalische Tradition abschließen, die Wissenschaft müsse allein aus ihren Schätzen dasjenige herausgeben können, was ab bene beateque vivendum zureiche. Während diese griechischen Denker der letzten hellenischen Zeit gerade das, was ihnen im Namen des Christenthums und als Christenthum angetragen wird, für etwas schon längst Ueberwundenes, für eine neue Mythologie, für eine im Verlaufe der Bildung verjährte Mähre halten, die sich mit der Logik und Ethik nicht zusammenreimen lasse; finden sich demungeachtet unter den platonisch gebildeten Christen, welche sagen: Die griechische Philosophie ist nur

eine allgemeine Idee, nur ein *μίμημα*, ein imitamentum veritatis, aber nicht die Wahrheit selbst; wir wollen Thatsachen, Wirklichkeit, die wir nicht erdenken können. Daher Justin und Origenes vielmehr sich freuen, in ihre mitgebrachte, ideale Wissenschaft die Elemente des christlichen Realismus aufnehmen und mit verarbeiten zu dürfen. Nicht lange währte es, so nannten die christlichen Väter und Lehrer, als hätten sie nun die rechte Philosophie, das Christenthum die coelestis philosophia, die wahrhaftige Philosophie. Da sieht man, wie immer wieder und wieder die Wissenschaft und der christliche Glaube sich theils abstoßen, theils suchen. Denn es stellt sich sogar heraus, nachdem ein Augustin mit seinen Vorgängern Tertullian, Athanasius dagewesen, daß nur mittelst der christlichen Religion wissenschaftliche Bildung überhaupt gerettet werden kann. Denn römisch-griechische Bildung hat keineswegs so viel innerliche Dauer, so viel wurzelhafte Festigkeit, um sich theils der eindringenden barbaries, theils der asiatischen Tradition gegenüber zu behaupten und unvermischt zu halten. Auf germanischem Boden bringen die Christen Alles, was sie von gewissen Erträgen der alten Bildung gesammelt haben, in das Mittelalter hinein. Denn das Christenthum ist wieder seinerseits nicht im Stande, eine Volksbildung zu organisiren ohne gewisse Voraussetzungen allgemeiner Bildung. Eine Religion, die ethischer Art ist, wie das Christenthum, muß schlechterdings auch lehrbar sein und gelehrt werden, muß daher auch Wissenschaft treiben und die Elemente der Wissenschaften mit verbreiten helfen und Werkstätte der Wissenschaft anlegen. Dies hinderte nun freilich nicht, daß der Conflict sich wieder zeigte, als die Samenkörner der griechischen Wissenschaft in Schottland, in Deutschland, in Frankreich entwickelt wurden. Denn energisch wissenschaftliche Geister, wie ein Johann Erigena, Berengar von Tours, Peter Abaelard im 12. Jahrhundert folgen den eigenthümlichen Lebensgesetzen der Wissenschaft und Philosophie mit einer solchen Folgerichtigkeit, daß sie nicht erst bei einzelnen Momenten und Instanzen der religiösen Tradition anfragen, sondern die traditionelle Dogmatik unter die Einheit der Wissenschaft beugen. Da tritt ein zweiter Augustin auf, der auf das eifrigste ein Ineinander und Durcheinander des Glaubens und der wissenschaftlichen Idee befördert und herstellt oder doch anstrebt, der Schöpfer der mittelalterlichen Theo-

logie Anselm, Erzbischof von Canterbury. Jetzt kommt es für Jahrhunderte zu einer Einheit von kirchlicher Wissenschaft und kirchlicher Glaubenslehre, doch so, daß unter dem Schutz der Kirche schon wieder verschiedene wissenschaftliche Schulen, verschiedene scholastische und mystische Parteien Platz greifen, die sich nicht aufheben, da sie einen gewissen einheitlichen Grund haben, bis freilich gegen die Zeit der Reformation hin wieder kritische und auch negative Geister sich regen. Denen gegenüber steht schon eine innerliche, mystisch-christliche Religionslehre, für welche nur der Name Tauler genannt zu werden braucht. Dies arbeitet der Reformation vor. — Die Reformation wird angeklagt, Vernunfthaß verbreitet zu haben, und es scheint als wenn ein strenger Anschluß an die heilige Schrift und an die Aeußerungen des Apostels im Colosser- und den Corintherbriefen, wo über die Weisheit dieser Welt und über die Philosophie abgesprochen wird, eine unausfüllbare Kluft zwischen der Philosophie und der christlichen Religion erzeuge, und man sagt, daß die tiefe Mystik, das innige Gefühlswesen der Reformation, Ursache gewesen sei, bei den Reformatoren eine Feindschaft gegen die Philosophie hervorzurufen. Hundert Jahre nach der Reformation, da es keine der Reformation an Geist vergleichbare Philosophie gab, machte man den Versuch, den Plato zu erwecken. Weil er aber in Schwärmerei hineinzuführen schien, behielten die Aristoteliker das Uebergewicht und so kehrte man doch, nachdem man im 16. Jahrhundert mit der Scholastik und dem Papstthum zugleich gebrochen hatte, wieder zu einer etwas einfacheren und gesunderen, aber dennoch scholastischen Scholastik zurück, so daß der Inhalt der Reformation auch wieder scholastisch, wissenschaftlich, logisch, setzend und verneinend und syllogisirend ausgedrückt werden mußte, bis denn endlich eine selbständige Wissenschaft hervortrat in Descartes, Spinoza, den Engländern, Leibnitz, Wolf. Aber keine dieser Philosophien und keiner dieser Fortschritte des selbständigen wissenschaftlichen, von der Kirche emancipirten Denkens kam zur Wirksamkeit, ohne für's Erste einen Conflict mit dem christlichen Bewußtsein und mit der kirchlichen Lehre erregt zu haben. Dieser Conflict hat fortdauern müssen. Aber demungeachtet hat die Wissenschaft selbst am Ende des vorigen Jahrhunderts, ja eigentlich schon von Lessing und Leibnitz her eingestanden, daß sie ihren Hauptinhalt eben nur der Religion verdanke, daß

die Wissenschaft schon darum mit der Religion halten müsse, weil die Sollicitation ihrer Kraft eigentlich von der Reformation ausgehe. Nimmermehr kann man erst die Philosophie zur Grundlage einer Volksbildung machen wollen. Denn die Philosophie selbst setzt schon Religion und Poesie voraus; die beständige Befriedigung und Sollicitation philosophischen Strebens läßt sich nicht durch die bloße Anschauung der Natur herbeischaffen. Schon längst würde jede Bildung in ein materialistisches und politisches, gleichsam chinesisches Treiben zurückgetreten sein, wenn nicht eben der große, treibende, Vernunft und Gewissen erfüllende Gegenstand die christliche Religion wäre.

Eine besondere Veranlassung, die mich schon öfter dazu getrieben hat, wissenschaftliche Lehre vom christlichen Glauben vorzutragen, liegt in dem, daß dem Jünglings- und ersten Mannesalter ganz vorzüglich der wissenschaftliche Trieb und das ideale Denken entspricht, es aber sehr schwer ist, den sonst schon bestehenden Antagonismus zwischen Verstand und Glauben für christliche Lebensbewahrung wieder auszugleichen, wenn mit vorausgeeilter Kenntniß der Philosophie und Antike eine nur aus der Kindheit und ersten Jugend herrührende, also zurückgebliebene Kenntniß der Religion Schritt halten soll. Darum muß für alle wahre Volksbildung gewünscht werden, daß in gleichem Grade das Parallelische und Ineinander des Wissens von der Welt und von den göttlichen Dingen wachse und zunehme. Denn in den Augen eines Jünglings muß sich immer das Christenthum anders ausnehmen, als in den Augen eines Knaben, und eine männliche und eine Jünglingserkenntniß der christlichen Wahrheit sind ebenfalls sehr verschieden. Wenn nun aber die Steigerung auf der einen Seite sistirt wird, dagegen die Steigerung des weltlich wissenschaftlichen Wissens immer zunimmt, so läßt sich nur an Verzweiflung der Gegenstände aneinander denken oder an eine Verkümmerung der religiösen Lebensbildung. Man hat in neuerer Zeit theils beklagend, theils eben nur anerkennend gesagt, diese beiden Subjecte, Philosophie und christliche Religion, können in ein und demselben Selbstbewußtsein nicht Stand halten, du mußt entweder wissenschaftlicher oder religiöser Geist sein wollen. Im vorigen und in das jetzige Jahrhundert hinein erklang ja auch die Stimme, die schlechthinnige Wissenschaft, d. h. diejenige, die nicht vom Glauben aus- und in den Glauben zurückgeht, ist atheistisch;

der schlechthin wissenschaftliche Mann muß wie Spinoza denken. Lavater meint: entweder Christ oder Atheist; Jacobi: es giebt einen großen Unterschied zwischen vermittelnden Erkenntnißweisen durch vermittelndes Denken und dem ganz unmittelbaren Vernehmen der Wahrheit. Daß Gott ist und eine sittliche Weltordnung, das lasse sich unmittelbar durch die Vernunft vernehmen. Ich kann weder durch Denken erzeugen und construiren, daß ein Gott, nämlich ein persönlicher, ist, noch auch diesen Glauben zerdenken. Lavater urtheilt, ein persönlicher Gott ist außerhalb Christus (Luther hat dasselbe gesagt) gar nicht faßbar. Nehme ich Christum weg und das Christenthum, kann ich immer nur pantheistisch oder atheistisch, aber niemals lebendig concret, monotheistisch denken. Indessen nachdem die neueren Philosophen die christliche Religion selbst mit zum Gegenstand ihrer Speculation gemacht, ja ihr zum Grunde gelegt, und man schon glaubte, daß nunmehro eine innige Harmonie hergestellt sei, schien es doch Andern, als ob die christliche Religion den Philosophen, wie Fichte, Schelling, Hegel, im Grunde nur ein Elementarisches oder wie eine Gelegenheitsursache, wie Anlaß oder Vehikel gelte, zur reinen Wissenschaft zu gelangen. Es fragten sich auch einige: ist denn die christliche Lehre von der Erlösung, von Christus, von der Dreieinigkeit in der Schelling'schen und Hegel'schen Lehre wirklich desselben Wesens als in der Bibel? Sie mußten es verneinen. Die Philosophie des Christenthums schien, indem sie dem absoluten Inhalt nur die absolute Form zu schenken verhieß, vielmehr den Inhalt selbst durch Allegorie zu verändern. Einfacher sagt Frauenstädt, Wissenschaft und Glaube seien zwei unversöhnliche Seiten.

Wir werden vielmehr aus der Natur der Religion und Wissenschaft und aus ihrer ganzen Geschichte schließen können, daß sie in Selbständigkeiten geschieden, aber nicht trennbar sind, wenn sie beide leben wollen. Denn auch der Glaube hat in sich eine immanente Nöthigung zum Streben nach dem Wissen, und indem er sich mittheilen will, zum Streben auch nach der Erkenntniß der Bedingungen aller Mittheilung. Das Glaubensleben hat in sich selbst eine Nöthigung zur Ueberzeugung zu gelangen. Der Glaube ist etwas so Unmittelbares, daß er, wo er auch schon als sittliche Macht wächst, noch immer nicht Ueberzeugung ist. Denn Ueberzeugung ist der in

der Gedankenwelt ausgeführte Glaubensinhalt. Der Glaube muß nach Ueberzeugung streben, weil der Mensch ursprünglich ein auf Einheit und Selbstübereinstimmung angelegtes Wesen ist, folglich streben muß, seine wichtigsten Erfahrungen mit allen anderen Erfahrungen in Harmonie zu setzen. Dazu gehört aber Wissenschaft. Wissenschaft der Natur, des Geistes und ihrer Geschichte muß dazu helfen, daß irgend ein bewußter und vorgestellter Inhalt auch widerspruchsfrei kann denkbar gemacht werden, ohne daß sie jemals den Glauben, der Thatsache ist, absolut construiren oder destruiren könnte. Ich setze nur noch hinzu, daß es etwas anderes mit der wissenschaftlich-akademischen Bildung, als der Bildung überhaupt ist. Denn die wissenschaftlich-akademische Bildung bezieht sich auf den Gelehrtenberuf und Gelehrtenstand. Der Gelehrtenstand liefert die Leiter des Gemeinwesens und wenn ein Gemeinwesen von solchen Gelehrten geleitet wird, die das religiöse Element als ein gleichgültiges betrachten, oder als etwas, das des Nutzens wegen als nothwendiges Uebel zu dulden sei, also die Religion nicht so ansehen, daß sie unter sittlicher Vermittlung das Allbestimmende im Volksleben werde, sondern als eine Hemmung des Volkslebens und eine Beschädigung der allgemeinsten Volksinteressen, so kann es durch kein Talent oder Verdienst soviel an Wohlfahrt gewinnen, als es an solche Leiter verliert.

I.

Allgemeine Verhältnisse und Beschaffenheiten der christlichen Religion.

1. Religion und Christenthum oder das Verhältniß des Christenthums zur Idee und Geschichte der Religion.

a. Das Wesen des Christenthums.

Nicht selten wird ein Gegenstand gerade darum, weil er sehr groß und wichtig ist und weil er uns sehr nahe liegt, sehr einseitig gefaßt. So lange nur die Kirche sich über das Christenthum äußerte, konnten weniger verschiedenartige und einseitige Bestimmungen seines Wesens verlauten. Da sich aber das Individuum und die Schule, die Wissenschaft, die Idee, die Kunst vom kirchlichen Einflusse emancipirten, so konnten auch wiederum selbst die Vertreter der Kirche mancherlei Meinungen über das Wesen des Christenthums fassen.

Ich will hier einige Bestimmungen des Wesens des Christenthums anführen. Die allerschlechteste und unangemessenste Definition des Christenthums ist: Jesu Lehre. Denn darin wird Christus ignorirt und es ist bloß von dem die Rede, was ein historisches Individuum als Lehre producirt und verbreitet habe. Eine Lehre und sogar eine religiöse können wir auch vom Socrates, Pythagoras, Zoroaster, oder von allen denen ableiten, die sich im Bildersaale der Gemahlin des Kaisers Severus mit Jesus versammelt fanden. Jesu Lehre bestimmt qualitativ nichts und es herrscht dahinter eine ganz rationalistisch-intellectualistische Auffassung des Christenthums, wonach es erst eine Summe von Begriffen ist, welche irgend wie auf Gesinnung und Leben eine Einwirkung ausüben werden.

Lessing behauptet, das Eigenthümliche des Christenthums bestehe darin, daß es eine praktische Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit sei. Es ist ja wahr, daß die christliche Religion zuerst als eine Gewährleistung des ewigen Lebens tiefe Eindrücke auf das Heidenthum zu der Zeit gemacht hat, wo man eine gewisse Versicherung der Persönlichkeit dem Tode und dem Schattenreiche gegenüber in den Mysterien suchte. Denn das war das praktische Hauptinteresse der Mysterien, daß der Sterbliche in ihnen die persönliche Lebensversicherung zu finden glaubte. Praktische Lehre aber von der Unsterblichkeit soll in Lessing's Definitionssatze heißen, daß Jesus Christus nicht bloß theoretischer Lehrer und Verkündiger der Unsterblichkeit gewesen sei, sondern daß er auch durch sein ganzes Verhalten, durch sein in den Tod Gehen und Verklärt-werden, also lebensmäßig gelehrt habe, daß es Unsterblichkeit gebe, während das Heidenthum nur per accidens eine selige Unsterblichkeit kannte, eine besondere Günstlingsgemeinschaft mit den Göttern; denn nur die Göttergünstlinge und Abkömmlinge wurden über das gemeinsame Todesgeschick erhoben. Auch diese Definition kann nicht befriedigen; denn die bloße Lehre von der Unsterblichkeit würde ein Punkt der Metaphysik sein. Auf diese Weise gäbe es noch keine christliche Religionsbewahrheitung.

Kant bezeichnet das Eigenthümliche, Vollkommene, Schöne und Große des Christenthums, indem er es dem Juden- und Heidenthum gegenüber die Religion des guten Lebenswandels nennt. Dies soll nach der Richtung, die die Philosophie der Religion in Kant genommen hatte, so viel sagen: die monotheistisch-christliche Religion ist eine sittlich wirksame, ganz dazu geeignet, die Förderungen des Gewissens zu unterstützen. Obwohl viel Wahrheit daran ist, muß man doch sagen, daß, wenn einmal weder der Stifter genannt, noch auch hinreichend objective Bestimmungen über das Christenthum gewährt werden sollten, dann andere Bestimmungen, die man auf dem Wendepunkt des 18. und 19. Jahrhunderts vorfindet, wohl noch passender sind. So sagt z. B. die Aufklärung, die einen sittlichen Geist hat: Christenthum sei die Religion der Liebe, der Kantischen Definition verwandt, aber noch treffender, nur daß die Zweideutigkeit des Begriffes der Liebe eben erst durch das Christenthum aufgehoben wird.

Verwandtes sagte Schiller: Christenthum sei die Religion des Kreuzes und deutete damit an, daß es ein wesentliches Moment des Christenthums ist, Leiden und Tod zu überwinden, nicht nur die Pein und die Schmerzen offen zu legen, die aus der Sünde kommen, sondern auch das Kreuz, als Ueberwindungszeichen hinzugedacht. Das Kreuz ist theils die nothwendige Bedingung des vollkommenen Sieges über die Welt, theils die Anerkennung, daß die Sünde etwas Tödtliches, etwas Peinliches vom Weltzustande mit sich bringt.

Noch einseitiger kann die Definition von Novalis erscheinen; das Christenthum ist so recht die Religion der Sünde, er will dabei zugleich sagen: die Religion der Sühne. Dies trifft schon in die Mitte des Begriffes vom Christenthum hinein. Denn das Christenthum ist ja eben die Thatsache der Weltsühne und Welterlösung, es legt seiner Natur nach zuerst den Schaden, den die Werke des Bösen der Menschheit angethan, Sünde und Tod offen, predigt ganz frei und kräftig die Herrschaft der Weltsünde, aber um dann desto mehr zu dem Kreuze hinzuziehen. (Wenn ich erhöht sein werde, werde ich sie alle zu mir ziehen).

An der Grenze des vorigen Jahrhunderts sagte dazumal Johann Caspar Lavater ohne weiteres: das Christenthum ist die göttliche und menschliche Religion darum, weil es die Religion des Gottmenschen ist.

Es ist späterhin in der Theologie und mittelst der Theologie auch in einem sehr weitem Bildungskreise fast zur allgemeinen Anerkennung gekommen, daß das Christenthum diejenige Bestimmtheit des geistigen Menschenlebens sei, welche von der bewußten Welterlösung in Jesu Christo herkomme. Diese Bestimmung spricht sich allerdings wesentlich von je her durch das Christenthum und Kirchenthum selbst aus. Wenn wir schon vermuthen können, daß denn doch in der Geschichte des Christenthums auch das Christenthum verdunkelt wurde, so führt uns das auf seinen Ursprung hin. Wir fragen also das allerursprünglichste Selbstbewußtsein der Christen, nämlich das apostolische Bewußtsein, wie sich dieses ausspricht, wenn wir nicht ganz, was wir freilich theilweise thun müssen, auf den, der der Erlöser ist und die Erlösung bringt, der sich schon über das Künftige ausspricht, ehe er noch vollendet ist, zurückgehen wollen.

Nach 1 Cor. 1, 30 ist uns Christus gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung, Erlösung. Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung sind uns also persönlich gegeben, denn er selbst ist uns dazu gemacht. Sein Dasein und sein Sosein, wie er ist, d. i. seine Wirkung ist Weisheit schlechthin, Gerechtigkeit schlechthin, Heiligung schlechthin, Befreiung, Erlösung, Leben schlechthin. Wenn die Apostel, indem sie in der Verbreitung des Christenthums begriffen sind, was sie bringen, bezeichnen wollen, so gestehen sie, was den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit ist und benennen es so: wir verkündigen Christum den Gekreuzigten, der für die, die noch Empfänglichkeit haben, göttliche Weisheit und göttliche Kraft ist. Indem sie so sagen: wir predigen Christum, sagen sie zugleich: wir bringen nicht wie die ersten Schüler eines großen Meisters Dogmen in die Welt, Jesu Christi Lehre, noch unsre, sondern wir predigen diesen Christus selbst, er ist selbst Inhalt des christlichen Bewußtseins, nicht bloß Stifter einer Weltanschauung, sondern auch an und für sich ein gegebener Inhalt für Glaube, Liebe, Bestrebung, Assimilation. Sie sagen auch nichts anderes, wenn sie erklären eine πρεςβεία zu sein, welche zu sagen habe: lasset euch versöhnen mit Gott. Derjenige unter den Aposteln, der in seiner contemplativen Eigenthümlichkeit die tiefsten Eindrücke vom Bilde des Erlösers empfangen hatte, drückt sich, nachdem der energische Geist ihn ergriffen hatte, sich zu äußern und auch als Apostel zu wirken, so aus: das Leben ist erschienen, das beim Vater war, nun ist es aber erschienen und so bezeichnet er mit dem Christenthum zugleich Christum als Object einer Verkündigung: wir verkündigen euch das Leben. Was er zur Einleitung seiner Darstellung des Lebens Jesu sagt: Das Wort, d. h. die Offenbarung (Gott ist nicht nur in sich, sondern auch aus sich) ist Fleisch geworden oder zur Offenbarung hat sich Gott vermenschlicht, steht in Verbindung damit, daß er sagt: Durch Moses ist das Gesetz gegeben, Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum gekommen. Er ist also die persönliche Wahrheit der Gnade und die persönliche Gnade der Wahrheit.

Muß man auch auf unmittelbare Aeußerungen des betreffenden Religionsstifters selbst zurückgehen? Unstreitig; denn es wird ja sonst gesagt, die unbedingte persönliche Verehrung, in der die Apostel be-

griffen waren, habe durch Imagination, die sie für Intuition hielten, große, gleichsam speculative Gedanken mit der Person Jesu erst in Verbindung gesetzt und sie nur auf Anlaß der Erscheinungen, die in ihr vorkamen, aus andern Quellen geschöpft. Also ist es auch nöthig, nachzusehen, wie Jesus Christus sich selbst in der Gemeinde seines Jüngerkreises, in der Gemeine seiner Predigt gestellt hat. Zuerst hat er an die Predigt des Täufers angeknüpft und gesagt: Thut Buße und glaubet an das Evangelium. Zuerst hat er also gesagt, wie es mit dem Reiche Gottes stehe, was der Weg zur Seligkeit, zu Gerechtigkeit und Leben sei, hat Wesen und Hergang des Reiches Gottes in Gleichnissen beschrieben. Aber, indem er der Prediger des Reiches Gottes hat sein wollen, hat er doch zugleich sich immer auch als den lebendigen, persönlichen Zugang zum Reiche Gottes, nach und nach immer deutlicher als Sohn Gottes, als den Weg, den Gott zur Menschheit nehme und als den Weg, den die Menschheit zu Gott zu nehmen habe, dargestellt, und mit der Vorstellung des Sohnes, der schlechthin nur auf göttlichen Impuls des Vaters, nur vermöge der Mittheilung des Vaters an ihn denkt, lehrt, thut, sich beschrieben, und nicht allein Lehren aufgegeben, welche in's Selbstbewußtsein aufgenommen und in Ueberzeugungen und Bekenntnisse ausgebildet, verarbeitet werden sollten, sondern eben sich selbst zu erkennen aufgegeben. Denn er hat deutlich gesagt: wer nicht mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der kann nicht das ewige Leben haben. Er hat nicht nur so gewandelt und gelebt, daß er immer in dem einen Nothwendigen begriffen war und sagen konnte: wer kann mich einer Sünde zeihen? er hat auch darauf gewartet, daß sie ihn freiwillig ohne alle pharisäische und Schulbegriffe vom Messias und Messiasreich verstehen und erkennen würden, wie ihn auch die Jünger verhältnißmäßig an der Gewalt seiner Rede, an der bindenden und haltenden Kraft seines Mundes, an den göttlichen Wirkungen auf das Herz erkannt haben; er hat nicht ohne weiteres gesagt: ich bin Christus, aber immer deutlicher indirect, und indem er sich als den Sohn des Menschen und in dem Sohn des Menschen als Sohn Gottes charakterisirt hat, ist er dahin gelangt, daß er sagen mußte: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. So ist es eine besondere Eigenthümlichkeit des Christenthums, daß der Stifter der Religion sich mit ihr selbst oder mit dem Inhalte iden-

tificirt. Ihr müßt mich selbst und mein Wesen euch aneignen, die Lehre kann's allein nicht thun. So ist er ja natürlich und persönlich Mittler zwischen dem, der ihn gesandt hat als Gottes heilbringende That und der Heil erwartenden und suchenden Menschheit im dazu auserwählten Volke; so ist er die Religion, der Gottesbund, das Reich Gottes, so daß also der ganzen Welt nichts Anderes nöthig ist, als daß er ihr sich vollkommen darstelle, offenbare, auswirke, endlich mittheile als Gottes-Gemeinschaft, denn mit dem Vater eins bringt er den Vater denen mit, welchen er sich durch den heiligen Geist zueignet. Wir können auch um seinetwillen ohne weiteres sagen: das Christenthum ist diejenige geistige Lebensgestalt der Menschheit oder diejenige geistige Lebensbestimmtheit, da es ankommt auf die Verehrung des Vaters, Sohnes und Geistes, da nicht allein die Väterlichkeit Gottes, die allerheiligste Liebe in dem Sohne und zwar in dem Menschensohne geoffenbart, sondern auch die Kluft zwischen einem heiligen Menschen, einem Gottmenschen und uns wiederum dadurch aufgehoben ist, daß er den Geist sendet. Es ist also Christenthum die Verehrung des Gottes, der sich der Welt zum Heil nicht allein geschichtlich in dem Angesichte Jesu, seines eingebornen Sohnes geoffenbart, sondern auch durch den heiligen Geist Kraft und Inhalt der Heilsoffenbarung den Gläubigen mittheilt und aneignet. In der Geschichte nicht nur, auch in dem Bewußtsein zur Bewirkung eines neuen Selbstbewußtseins ist die heilige Liebe Gottes offenbar. Durch die in Inspiration übergehende Manifestation ist die christliche Religion die bewußte Welterlösung in Christo. Dies ist etwas Einziges, wie schon äußerlich nachgewiesen werden kann. Es hat ja wohl Religionsstifter gegeben, die Glauben verlangt haben. Deswegen aber, weil Jemand ein Prophet und beglaubigter Gesandter Gottes war, mischte sich seine Person nicht dem Inhalt des religiösen Denkens bei. Muhamed will nicht ein persönlicher Mittler des göttlichen Geistes und Wesens, ebenso wenig als ein anderer älterer Religionsstifter sein, und wenn man der Religionsstiftungen gewisser asiatischer Nationen gedenkt, wo es einen Gott auf Erden in sinnlicher Gestalt gibt, so sind diese Religionen keineswegs auf Welterlösung, am allerwenigsten auf Gnade und Wahrheit gerichtet,

sondern auf Bedingungen des geordneten und gesegneten irdischen Daseins. Soll Werth und Wesen eines Gegebenen wissenschaftlich bestimmt werden, so muß es auf Gattungsbegriff und Urbild zurückbezogen werden, und so haben wir also die Aufgabe, diesen Begriff von Christenthum mit dem

b. Begriff der Religion

zu vergleichen. Hier kommt uns das lateinische Wort religio sehr zu Statten. Denn die Römer hatten einen besonderen Beruf ein solches Allgemeine zu zeichnen. Im römischen Reiche gingen die Nationalreligionen, wie überhaupt die Nationalitäten als solche der Reihe nach unter, obgleich die Religionen der Nationen unter das römische Schutzrecht genommen wurden. Die Römer freuten sich, die numina der Barbaren in ihr Pantheon gleichsam zu sammeln und an ihr Capitol zu binden, sie hatten alle Nationalgewalten und Geister nach Rom citirt, und gab es viele berechtigte Religionen, religiones civiles et nationales. So lag Anlaß und Nöthigung vor, dem Gemeinbegriff größere Bedeutung zu geben. Dazu eignete sich nun das Wort Religion.

Für die Idee ist es ziemlich gleichgültig, wie wir es etymologisch nehmen. Es streiten sich zwei Ableitungen, die des Cicero von relegere und die des Lactantius von religare. Die von religare findet mehr Beifall, weil man bei Religion am ersten an ein Verpflichtet- und Verbindlich-Sein denkt. Die Religion ist das Band des menschlichen Bewußtseins mit Gott. Wahrscheinlicher und in sprachlicher Hinsicht richtiger ist die Ableitung von relegere. Das Leben der Religion ist Beachtung und Wahrnehmung des schlechthin gültigen Willens, Wesens, Rechtes. Legere et relegere vestigia Dei. Der fromme Mensch hat immer das Auge, die Berücksichtigung mit auf das gerichtet, was schlechthin wichtig und werthvoll ist. Mit relegere und religio ist diligere und diligentia vergleichbar, so daß man auch religentia zum Unterschiede von religiosus (als einem abergläubigen Zuviel) gebraucht hat. Man kann die ciceronische Etymologie durch respectus, auch durch observantia, eine stete Berücksichtigung eines Objectes, nämlich des göttlichen Willens und Rathes erläutern.

Religion ist also diejenige Bestimmtheit des menschlichen Lebens, da es sich durch ein Wissen von Gott bestimmen läßt oder sie ist bewußte, geübte, geliebte Gottesverehrung. Das versteht sich von selbst, daß, wenn ein Leben sich durch das Wissen von Gott bestimmen läßt, dann die Religion das Allbestimmende überhaupt für das bewußte Wesen werden muß und also auch durch alle, durch die theoretischen und ethischen Functionen des Bewußtseins hindurch wirkt. Zum religiösen Bewußtsein ist schlechterdings erforderlich, daß es eine religiöse Erkenntniß, eine religiös bestimmte Weltanschauung, eine religiös bestimmte Willensregung und Begehrung gebe, eine religio interior und eine dargestellte symbolisch-vollzogene, eine privata und communis oder publica religio. Wenn wir gleichsam der weiteren Erklärung vorgreifend sagten: Religion ist ausgeübtes, vollzogenes Wissen von Gott, bewußte Gemeinschaft mit Gott, so haben wir eigentlich einen noch vieldeutigen Begriff des Objectes. Es handelt sich schon um den Begriff Gottes, wie es scheint, wenn der Religionsbegriff erklärt werden soll. Um etwas mehr als die superior natura des Cicero. Bekanntlich hat Schleiermacher, um die Erklärung zu zeitigen, wie sich denn Gottbewußtsein und Selbstbewußtsein verhalten könne, gesagt: Religion ist die bewußte absolute Abhängigkeit. Das ist vielfach mißverstanden worden, auch an und für sich, wie ich zugeben will, mißverständlich, wenn es nicht im ganzen Zusammenhang der Doctrin gefaßt wird. Aber ein Weg ist durch diese Bestimmung angebahnt, welcher uns allerdings von der Immanenz der Religion im menschlichen Wesen und von dem nothwendigen Object Gott eine Kunde giebt. Man kann zur Charakteristik des menschlichen Bewußtseins in seinem Unterschiede vom thierischen und unentwickelt seelischen nicht Besseres sagen, als: das menschliche Lebensbewußtsein ist vor allen Dingen ein Ichbewußtsein. Denn wo dieses da ist, findet nicht mehr Statt, daß der Mensch sie als bloße Fortsetzung der Welt und Natur oder die Welt als bloße Fortsetzung von sich vorstellt, sondern er ist sich vielmehr des Gegensatzes: Ich und die Welt, Ich und die Natur bewußt. Wie kann nun, wenn man auf diesem Punkt angekommen ist, ein Ichbewußtsein sich zum Selbstbewußtsein entwickeln? Dies kann nur unter der Bedingung geschehen, daß sich die relative Frei-

heit und Persönlichkeit in das Gottesbewußtsein, als Bewußtsein von einem absoluten Willen, von einer absoluten Persönlichkeit rette.

Bei der Stufe des Ich im Bewußtsein kann es allein nicht bleiben, ebensowenig bei der Schwankung, daß wir uns von dem Nicht=Ich theils unabhängig, theils abhängig fühlen. Um aus diesem Widerspruch herauszukommen, kann es sich nur ganz in das natürliche Sein nach Maaßgabe des sinnlichen Bedürfnisses zurückziehen, welches sein Untergang als Ich=Wesen wäre, oder der Vorstellung von einem höhern Selbst folgen, welches die Natur um ihre Selbstständigkeit bringt und ihm selbst sie relativ sichert. Es kann sich nur dahin entwickeln, daß er den Dingen gegenüber seine Selbstheit gewinnt. Die Natur bildet den Menschen, die Naturmächte treten ihm entgegen und nehmen ihn in seiner Endlichkeit und Zeitlichkeit überall in Beschlag. Aber er hat auch davon ein Bewußtsein, daß er freie Acte begehen kann. So wie er sich von den Dingen unterscheidet, wird er seine verhältnißmäßige Freiheit gewahr. Was die Stürme und Gewitter, die astralischen Wirkungen, mechanische Stöße ihm anthun können, etwas von ihm treffen sie nicht. Wenn er weiter strebt und dieses Bedingtsein aufheben will, wie ihn das Menschenwesen dazu treibt, muß er schlechterdings durch ein Wesen, welches ihn durchaus bedingt, von der ganzen Natur verhältnißmäßig frei werden, frei von der ganzen Summe der sensuellen Objecte, von der ganzen Wirksamkeit, die er unmittelbar in der Erscheinung empfindet, wahrnimmt und erleidet. Ist die natura superior, von welcher Cicero redet, doch selbst noch halb natürlich, oder nur im Verhältniß zu ihm höherer Wille, so hat er auch an ihr nur Anfangsgründe oder Trümmer der Religion, und solche Stütze verkürzten Gottesbewußtseins kann an erweiterte Natur=Erfahrung und Natur=Erkenntniß verloren gehen. Nur nach dem Grade der Emancipation seines Gottes von aller Natürlichkeit wird er zu befreienden Gefühlen selbst kommen und darin beharren. Dahin ist auch eigentlich Schleiermacher in seiner Entwickelung des sub=objectiven Religionsbegriffes zu verstehen, wenn er sagt, die Religion ist als Gottesbewußtsein die bewußte absolute Abhängigkeit. Also bei jenem bloßen Schwanken kann es nicht bleiben, das Ich muß sich in die gewußte, fühlbare Abhängigkeit von einem unbedingten alter ego begeben. Das hat Schleiermacher in seiner Deduction in der

Regel vorausgesetzt und übergangen, daß dieses Gefühl der Abhängigkeit von Gott oder die absolute Abhängigkeit die Quelle der Freiheit von Todesfurcht, Weltfurcht, Menschenfurcht, die Quelle der bewußten Unabhängigkeit von den Dingen überhaupt sei. Man hat ihm vorgeworfen, er vernichte dadurch mittelst der Religion die Freiheit. Allein, wenn die Frömmigkeit sich vervollkommnet, wenn man von der Furcht zur Liebe übergeht, wird man niemals unabhängiger von Gott, sondern immer abhängiger. Die Liebe, die doch das Höchste im frommen Gefühl ist, die Liebe im Glauben macht in Wahrheit abhängiger von Gott, als die bloße Furcht. Denn die Momente der leidentlichen Furchtempfindung gehen vorüber und machen anderen Platz. Die Liebe aber als das Zunehmende hat in sich gleicher Weise Ehrfurcht und Vertrauen wie Dank und Lob. Also sieht man, daß die Bestimmung „absolute Abhängigkeit" nicht die Freiheit ausschließt, sondern selbst die Quelle der Freiheit ist, die dem Menschen überhaupt zukommt. Die höchste Freiheit ist: mit Wissen und Willen ganz Unterthan Gottes zu sein, wie ein Kind untergeben ist Vater und Mutter. An diesem Gottesbewußtsein, welches dem wahren Selbstbewußtsein eingeboren ist, darf nun eine theoretische Seite von der praktischen unterschieden werden. Die eine können wir die Vernunft des religiösen Gefühls, die andere das Gewissen desselben nennen. Mit Recht hat man neuerdings nach der Spur von Lessing, Herder und Anderer das psychologische Urelement der Religion Gefühl genannt. Denn aus dem bisher Gesagten folgt, daß die Religion nicht zuerst ein Gedachtes ist, nicht durch die Reflexion, durch die Vermittelung des Denkens zum Bewußtsein kommt, sondern daß sie als Erlebtes, Innegewordenes, Ursprung in dem Menschen als Menschen hat. Das wird auch von der neueren Philosophie anerkannt. Denn die absolut speculative Schule leugnet nicht etwa, daß der Geist als fühlender Geist Urform der Frömmigkeit oder der Religion sei, sondern fordert nur, daß das religiöse Bewußtsein über die Form des Gefühls hinauskomme. Das Gefühl ist nach Hegel nur elementarische Frömmigkeit. Hernach kommt erst die Religion zu ihrem vollen Recht, wenn sie absoluter Begriff geworden ist, welches Letztere Schleiermacher in Abrede stellt, obwohl er nicht leugnet, daß sich aus dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott auch Erkenntnisse und

Antriebe ergeben, und daß die subjective Religion durch den Proceß des Bewußtseins vervollkommnet werde. Schleiermacher verfährt nicht wie Hegel, behauptet vielmehr, daß fühlender Geist immer die bleibende, gleichsam gesetzliche Urform der Religion sei und bleibe, wobei dieser große Hersteller der Religionsphilosophie im Gebiete der Theologie nicht an Gefühle, von welchem Acte des Bewußtseins nur begleitet würden, vielmehr an ein stetiges primäres Gefühl, denkt. Eine andere Frage wird sein, ob nach seiner Gefühlslehre auch bereits vor dem Denken des religiösen Inhalts, also in der Region der Unmittelbarkeit die einzelnen frommen Erregungen mit den ihnen anhängenden Vorstellungen und ihnen einwohnenden Antrieben an der Vernunft und dem Gewissen sich erkennen, reinigen, berichtigen. Denn vom Lebensflusse muß sich doch etwas stetiges, welches Reaction leistet, absetzen können.

Beweise für das Dasein Gottes.

Gerade das, was wir von der Entwickelung des Gottesbewußtseins aus dem Selbstbewußtsein gesagt haben, macht ganz deutlich, daß es eine Idee der Religion geben kann, daß man von einer urbildlichen Religion, die gedankenmäßig aufgefaßt wird, reden kann. An diesen Stufen des Bewußtseins kann man die Ursach aller sogenannten Beweise für das Dasein Gottes erkennen. Wenn man diese Entwickelung des Bewußtseins zum Selbst- und Gottesbewußtsein belauscht, so erhält man durch Reflexion die Gründe für das Dasein Gottes, die wir das kosmologische, das physikotheologische, das moralische und ontologische Argument nennen. Wenn wir nämlich die Categorien von Ursache und Wirkung, oder von Zweck und Mittel zum Grunde legen, gestalten sich für das Dasein Gottes zwei theoretische Beweise. Das Veränderliche kann nur zum Grunde haben ein Unveränderliches, ein Unbedingtes — der kosmologische Beweis. Wo wir aber in der Natur der Dinge das Verhältniß von Zweck und Mittel vorfinden, müssen wir schlechterdings einen Werkmeister dieser Natur einen Zweck setzenden, einen intelligenten Geist, und so einen persönlichen Gott annehmen. Wir legen auch Zwecke in die Natur, aber nachdem wir sie gefunden haben. Wir denken einem Schöpfer nach, wir sehen in der Natur, im Universum als Kunstwerk die Spur

eines uns vordenkenden Geistes gegeben; denn wir sind nur die Nachdenkenden — das physikotheologische, das deutlichste und heut zu Tage wichtigste Argument. Auf der praktischen Seite liegen wiederum zwei Beweisarten. Wir fragen nämlich wieder in der Weise der Causalmethode: woher kommt es uns, daß wir ein Gewissen haben, woher kommt uns dieser categorische Imperativ, der unmittelbar in unserem Bewußtsein sich zu erkennen giebt? Es muß ein absoluter, gesetzgebender Wille auf uns wirken. Ferner, wir erkennen im sittlichen Gebiete selbst wieder eine verhältnißmäßige Güte und Weisheit und fordern eine absolute. Wir unterscheiden gut und gut, können jedoch den Begriff des Guten nicht anders halten, als durch den Gedanken eines absolut Guten. Alle Argumente laufen zusammen in ein ontologisches. Denn Ideen, Urbilder, nothwendige Grundgedanken, von welchen alles Denken aus- oder auf welche es hingehet, sind nicht die Schöpfer des Seins, sondern Geschöpfe desselben. Mit dem ontologischen als ideellem conspirirt ein empirisches, welches z. B. als consensus gentium bezeichnet wird. Es giebt eine noch höhere Bezeichnung. Als Thatsache der Religion kann die Erfüllung des Ebenbildes im Menschen den nächsten absoluten Beweis des Daseins hergeben, nämlich eine solche menschliche Erscheinung, wie Jesus Christus. Das ist dann dem gleich zu setzen, was die Theologen den Wunderbeweis nennen für das Dasein Gottes.

Idee der Religion.

Aus dem erhellt, daß es eine Idee der Religion giebt, die durch den Widerspruch der Erscheinung angeregt wird, und durch das Organ der Philosophie zum Bewußtsein gekommen mehr und mehr ausgesprochen wird. Freilich ist es mit den Ideen gegenüber den Thatsachen so, daß, wenn die Ideen schlechterdings für sich bleiben, ihnen immer noch etwas fehlt, sie selbst in irgend einem Falle gebunden bleiben und nicht ganz als Ideen sich entwickeln können. So ist es auch mit der Idee der Religion. Ohne alle Mitwirkung der wirklichen, nämlich der christlichen Religion vermöchten wir auch alle nothwendigen, vollständigen Momente der Idee nicht zum Bewußtsein zu bringen. Indessen schon ohne das Christenthum, schon vor demselben hat sich durch bestimmte Bewegungen die Idee der

Religion verhältnißmäßig bis zu einer wirklichen kritischen Kraft den Entstellungen der Religion gegenüber entwickelt, wie wir in der Geschichte des römischen Geistes und des religiösen Geistes bei allen Culturnationen bemerken können.

Wieweit dürfen wir nun, wenn wir noch in der Sphäre des ideellen Erkennens bleiben, sich die Idealität der Religion erstrecken lassen? Religion ist Gottbewußtsein und Gottgemeinschaft. Wenn die Religion vollkommen sein soll, so muß schlechterdings Gott und Natur, Gott und Welt, Gott und Mensch gleich vollkommen unterschieden wie in Einheit gesetzt werden. Sobald Gott irgend wie naturalisirt, irgend wie verweltlicht, irgend wie verendlicht wird, ist die Idee der Religion verletzt. Auf der anderen Seite wird überall, wo die Natur oder der Mensch vergöttert werden, die wirklich vollziehbare Religion aufgehoben. Es muß also für's Erste auf's Strengste und Entschiedenste zwischen dem Unendlichen und Endlichen, zwischen dem Absoluten und Geschöpflichen u. s. w. unterschieden werden. Ebenso wenn man den Menschen und die Natur, den Menschen und die Welt nicht vollkommen unterscheidet, wenn man den Menschen zu einem bloß sensuellen oder bloß seelischen Wesen machen will, kann von Religion nicht die Rede sein. Der Unterschied kann aber niemals gleich wie Trennung angesehen und behandelt werden. Unterschied ist da, wo unterschiedene Dinge dennoch in die vollkommenste Einheit treten sollen. Es wird also andrerseits zur Idee der Religion eine solche Vorstellung vom Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt gefordert, nach welcher das Eine durch das Andere vollkommen bedingt und bestimmt wird. Das kann nun nicht anders als durch den Schöpferbegriff geschehen. Die causa causarum muß eine frei setzende sein. Denn bleibt z. B. die Materie ein coaevum mit dem Geist, ein Anhang des Geistes in Ewigkeit hinauf, so findet eine vollkommene Gemeinschaft zwischen beiden Seiten nicht Statt. Bleibt die Materie, die von Ewigkeit Object ist für den Geist, und ist nur die Möglichkeit einer Durchdringung gesetzt, so bleibt den Platonikern zufolge, zugleich ein Undurchdringliches, Bildungswidriges übrig. Gott muß also bei einer vorausgesetzten, vollkommenen Gemeinschaft zwischen beiden Seiten als Schöpfer, Erhalter, Regierer gedacht werden, aber allerdings als eine Macht, die dennoch in die Freiheit entläßt, weil er sonst nur

zu schaffen und nicht zu regieren hätte. Eine solche göttliche Bedingtheit des Menschen und der Menschheit muß gedacht werden, vermöge welcher auch der Zweck Gottes erreicht wird und erreichbar ist, der, wenn Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat, kein anderer als der sein kann, daß der Mensch befähigt sei, frei bewußter, nachahmender, jedenfalls werkzeuglicher Nachschöpfer und Mitschöpfer, für und durch Gott zu werden, oder daß sein allgemeines Gesetz, sein allgemeiner Wille erkannt und durch Vertrauen in Liebe vollzogen werde. Darnach kann man zur gedankenmäßigen Urbildlichkeit der Religion weiter vorschreiten. Denn es folgt nun, daß die Vernunft, wenn sie ein Gottesbewußtsein erzeugt hat, genöthigt ist, die absolut bedingende Macht auch als absolut gut zu setzen. Der Gedanke eines bloß absoluten Grundes der Dinge befriedigt die Vernunft nicht. Der vernünftige Geist muß, indem er Einheit und Harmonie setzt, nicht nur die Einheit des Grundes, sondern auch die Einheit des Zweckes setzen. Ja wir würden in der Annahme des absoluten Wesens ermüden und erschlaffen müssen, wenn wir nicht mit dem absoluten Wesen den absoluten Zweck, das absolute Gute zu setzen vermöchten. Da findet man auch die Schwelle zu denjenigen Erkenntnissen, welche auf Seiten der ethischen Verhältnisse mit zur idealen Religion gehören. Ist nun Gott absolut als Macht und Weisheit der Liebe, dann folgt, daß die Schöpfung an und für sich rein ist, daß also, wenn nun doch die Erfahrung das Zweckwidrige, ja das Tödtliche, Giftige, Schädliche in dem Universum vorfindet, es eine Theodicee, eine Beruhigung und Befriedigung in Bezug auf den in der Welt herrschenden Widerspruch „gut und böse", oder „wohl und wehe" geben muß. Weil nun die ideelle Religion nicht bloß etwas für die Vorstellung, sondern auch für den Willen und die That ist, so muß auf dem idealen Gebiet der Religion durchaus angenommen werden, daß die Welt, als von Gott gesetzt, nicht so anzusehen ist, als wäre das sinnliche Leben das Böse, als müßte also der absolute Zweck für den Menschen in der Ertödtung des Fleisches und des Leibes durch Entmenschlichung und Entsinnlichung liegen, sondern die göttliche Aufgabe, der Wille Gottes erfüllt sich in der Beherrschung und Verwaltung des Sinnenlebens durch geistige Thätigkeit und Wirksamkeit. Eine ideelle religiöse Moral darf niemals dualistisch

sein, gleich dem Parsismus oder dem Manichaeismus. Ebenfalls, eine Religion, die lediglich auf Ceremonie Werth legt, kann nicht das Richtige sein. Denn die vernünftig wahre Religion muß schon erkennen, daß es ein Wohlverhältniß zwischen dem Geistigen und Leiblichen, zwischen dem Aeußeren und Inneren gebe, daß das Aeußere in Bezogenheit auf ein Inneres, als Erscheinung und Darstellung des Geistes einen Werth habe. Die Idee der Religion muß zugleich das Postulat mit sich führen, daß sie öffentlich, weltkundig, allgemein gültig mehr und mehr werde, daß sie niemals nur Esoterisches, niemals ein aristokratischer Besitz bleibe, sondern sich verbreite und mehr und mehr das All des menschheitlichen Lebens bestimme und erfülle.

Unglaube und Aberglaube.

Wenn nun die Religion in der Menschheit so nothwendig ist, daß wir sagen können, es steht nicht in eines Menschen Gewalt kein Gewissen zu haben, durchaus irreligiös zu sein und der Mensch an sich religiös ist, so daß Plato die dahin gehörigen Begriffe und Kenntnisse ihrem Ursprunge nach in die Präexistenz der menschlichen Seele verlegt und damit, daß die Religion aus Erinnerung eines vorangegangenen Seins herrühre, das Unmittelbare und Ursprüngliche der Religion ausdrückt, oder wenn nun die Religion in dem Menschen einen solchen psychologischen Proceß hat, wie sollen wir uns nun die so großen Verschiedenheiten des religiösen Bewußtseins, und gar die Möglichkeit des Unglaubens und Aberglaubens denken? Das ist eine Frage, die, wie mich dünkt, die neuere speculative Philosophie viel zu wenig berücksichtigt oder eigentlich geradezu übergangen hat. Denn mehrere speculative Schulen unserer Zeit bestimmen Stufen der Religion, nach ihnen giebt es untere, mittlere, höchste Grade der Frömmigkeit, und dann noch allerhand besondere Eigenthümlichkeiten, die eine sei mehr ästhetisch oder mehr dogmatisch-didactisch, die eine mehr sittlich, die andere mehr sinnlich u. s. w.; aber wie es mit dem Ursprunge des Unglaubens und Aberglaubens stehe, sagen sie nicht. Wenn wir in die Geschichte der Religion und der religiösen Menschheit hineinblicken, finden wir die Kehrseite der Idee der Religion, Atheismus, Pantheismus, Polytheismus, und so wir es mit zwei Worten bezeichnen wollen, Aberglauben

in Unglauben vor. Das Bestreben und die Richtung, welche auf Verneinung der Thatsachen des Gottesbewußtseins ausgeht, ist der Unglaube. Fertig wird er bis zum Atheismus nicht. Eben weil diese Richtung nie ganz zu Stande kommt, springt der subjective Geist in eine andere Richtung, die superstitio heißt, über, nämlich er versucht das, was sich nicht verneinen läßt, wenigstens zu zersplittern, zu zersetzen, also daß die zersetzten Elemente des Gottesbegriffes und Gottesbewußtseins dem natürlichen oder dem Weltbewußtsein mit anheimfallen. Aber so ist immer noch nicht erklärt, wenn wir auch die Begriffe von Unglauben und Aberglauben uns ungefähr verständlich machen können, wo eigentlich der Punkt in der Entwickelung des Menschen liegt, der Unglaube und Aberglaube nicht nur möglich werden läßt, sondern auch zur Wirklichkeit der Phaenomenologie der Religion bringt. Dieser Punkt ist ausgesprochen und bezeichnet durch den Unterschied der leidentlichen und thätigen Religion, religio passiva et activa.

Wenn die Religion dem Menschengeiste immanent, dem vernünftigen Menschenwesen angeboren ist, so kann eine zwiefache Frage entstehen; einmal, wie kommt es, daß ein Mensch doch kann religiöser sein als der andere? und dann, wie kommt es, daß er irreligiös oder auf falsche Weise religiös sein kann? Da kommt man mit der Religion in das sittliche Gebiet. Hier muß man das natürliche Lebensbewußtsein von einem höheren unterscheiden, welches erst auf der Basis des anderen erwachsen kann. Nämlich das frühere der Zeit nach für ein höheres Lebensbewußtsein ist immer die sinnliche, weltliche Erregung. Zuerst empfängt der Mensch Eindrücke von der Außenwelt, welche von ihm empfunden werden. Die Empfindung aber hängt zugleich an einer Vorstellung und enthält auch einen Antrieb dazu, den nicht allein innerlich gewordenen Eindruck nach außen zurückzugeben, also einen Antrieb zum Thun. Das ist der Proceß des Bewußtseins, sofern wir auf das natürliche Leben achten. Dabei wird jenes elementarische Selbstbewußtsein mit erregt, an welchem das Gottesbewußtsein seine Möglichkeit hat, welchem sich die Momente der erregten Sinnlichkeit subsumiren sollen. Dieß geschieht ohne Acte der Freiheit nicht. Die Aufgabe für den Menschen seinem Wesen nach ist die, auf Veranlassung immer neu erregter Forderungen des Ichs diejenige Selbstheit zu vollziehen, die

im Gottbewußtsein wurzelt; denn dazu ist er angelegt, alles Sinnenleben geistig zu bestimmen und zu erfüllen. Dieß ist der Hergang der Sittlichkeit, aber auch des vernünftigen Denkens.

In der Wiederholung und Stätigkeit dieses Hergangs würde die unverhinderliche Entwicklung der religiösen Anlage und Fähigkeit bestehen. Was der Mensch an sich ist, würde er in der Wirklichkeit und nach der Wahrheit. Ohne Ausnahme würde von Moment zu Moment jedes Gebiet von Affectionen und Erregungen in des gewußten Gottes Willen und Reich aufgenommen, und das Menschenleben dieser selige Cultus. Jeder Erfüllung des Gottbewußtseins folgte eine andere und jede forderte eine andere. Jede empfänge eine neue Offenbarung und wäre zum Ausbau des Tempels ein angefügter Stein. Frömmigkeit würde zur anderen höhern Natur des Menschen. Nun ist aber gerade das Entgegengesetzte dem Menschen zur andern Natur geworden. Denn wie gesagt, die Fortentwicklung des bewußten Gottesdienstes fordert freie Acte, und Adam nach dem Bilde Gottes geschaffen ist auf unrechte Weise geworden wie Gott 1 Mos. 3, 22. In dem Einen von Gott gesetzten Falle, wo sich in der bestimmtesten, entscheidendsten Weise der Mensch für immer in die Schranke der Eigenheit finden sollte, um in Gott mit Gott frei zu werden, hat sich der an sich berechtigte Vervollkommnungstrieb überschlagen. Das falsch Unendliche des Ichs im Vorschreiten zum Wissen, Erfahren, Genießen ist zum trägen Zurückbleiben im Denken der Ordnung der Güter und Triebe und im Vollziehen derselben geworden. Das Ich hat so die Scheinfreiheit umarmt; der Fall ist geschehen, denn noch immer dünkt sich der Mensch ohne Gott freier und seliger zu sein. Aus diesem betrüglichen Selbstheitstriebe ergiebt sich der Versuch, die Gründe der Gottespflicht zu läugnen, Gott und sein Reich zu läugnen. Die Erfahrung der Sinne und der sie unterstützende, von Vernunft und Gewissen sich emancipirende Verstand helfen bis dahin, daß die Thoren sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott. Allein der Atheismus von dieser Art hat keine eigentliche Geschichte, weil er sich vermöge der menschlichen Natur temperiren muß. Die Religion kommt doch an den Menschen, obgleich er sich in Ansehung des religiösen Bewußtseins und der religiösen Uebung passiv verhält. Er kann mit diesen atheistischen Versuchen seinem Wesen nach

nicht fertig werden. Er kann das philosophische Urtheil der Verneinung fällen, und doch vermag er nicht zu verhindern, daß die Religion ihn wieder erfasse und errege. Also sucht er sich wenigstens die Last des religiösen Bewußtseins zu erleichtern und zwar dadurch, daß Verstand, Sinnlichkeit und Einbildungskraft im Bunde sich bemühen, das Göttliche zu vereinzeln, das Göttliche mit der Natur zu mischen, das Göttliche zu zersplittern und der absoluten Eigenschaften mehr und mehr zu berauben. So bleibt dann vielleicht im Hintergrunde aller polytheistischen Götter ein Schicksal übrig, unter welchem die Geister und Kräfte des natürlichen Lebens spielen. Das Resultat der Bemühungen, den Inhalt des Religionsbewußtseins dem des natürlichen gleich zu machen, nennen wir Aberglauben. Aberglaube ist modificirter Unglaube, er kann nichts anderes sein, als die Rückwirkung des natürlichen religiösen Gefühls gegen den absoluten Atheismus, aber eine Mischung von Naturbewußtsein und Gottesbewußtsein. Die Folge davon ist, einmal, daß die Gottheit in das natürliche Dasein zurückgenommen, dann die Einheit Gottes zersplittert, daß also auch die Verehrung eben so sinnlich oder so leidenschaftlich wird, wie der Ausgangspunkt dieser Richtung gewesen. Darin liegt kein Widerspruch, daß wir sagen, der Aberglaube ist zusammengesetzt aus Passivität und Fanatismus. Jedem „Zuviel" in der Religion liegt ein „Zuwenig" zu Grunde. Wenn auf irgend einem Gebiet des Heidenthums unruhig und fanatisch geopfert, geschlachtet, getödtet und dann wieder genossen wird, so ist der letzte Grund des religiösen „Zuviel" ein religiöses „Zuwenig." Der Fanatismus, der sich auf diesem Gebiete zeigt und zum Theil bei den Griechen und Römern nur weniger zur Erscheinung kommt, weil sie das Maßhaltende durch Philosophie und Kunst und Staatsvereinigung erreicht haben, besteht darin, daß der Abergläubige sagt: entweder an diesem Orte ist Gott zu verehren oder er ist gar nicht zu verehren, entweder bringe ich diese blutige Sühne an dem Orte oder mit den Ceremonien dar, oder ich kann gar nicht mit Gott versöhnt werden. Das Drastische wird also dem Sittlichen und Geistigen vorgezogen. Die wahre Religion will einen sittlichen Cultus, zwar auch einen darstellenden und vollziehenden, aber doch einen, der sich von der Gesinnung nicht lösen läßt. Der Fanatismus ist unbedingt innerlich kalt, jeder Fanatiker ist ein in

seinem tiefsten Gemüth erkältetes Wesen, die Hitze ist oberflächlich, die Kälte und Gleichgültigkeit soll durch Leidenschaftlichkeit innerhalb der Schranken der Aeußerlichkeit und des Empirismus vergütet werden. Die Alten nannten, was wir Aber- oder Afterglaube nennen, superstitio, worin sich eben das „Zuviel" ausdrückt. Cicero erklärt es unrichtig so, daß die superstites den Manen eine besondere Verehrung gewidmet hätten, da doch der Manendienst demnach das erste Moment der abergläubischen Frömmigkeit sei. Dann würde vielmehr von den Manen selbst der Cultus genannt worden sein, aber nicht vom Subject. Es heißt, wie man aus Varro recht gut erkennen kann: cultui patrio supersistere cultus alienos. Man beobachtet bei Griechen und Römern, daß sie nicht genug Verehrungen darbringen können, besonders wenn sie die Gottheit sühnen wollen, und Landplagen Zorn verkünden, wie sie denn am Schlusse ihrer Blüthe auch dem *Θεὸς ἄγνωστος* Altäre errichteten, weil es ja sein könnte, daß ein Gott übrig wäre, dem sie noch keinen Dienst erwiesen und der die Frucht der übrigen Dienste vereiteln würde. So haben sie bei schwierigeren Sühnebedürfnissen ihre Stadtculte durch fremde ergänzt. So kamen die Nationalculte von vielen Seiten her zusammen, und man glaubte um so stärkere Sühnemittel zu besitzen, führte sie in sein Vaterland und trieb, ohne daß es die Priester der Stadt merkten, im Geheimniß der Häuslichkeit solche ausländische Culte. Dagegen machte die römische Gesetzgebung sich auf, dagegen sprachen auch die Philosophen. Der cultus addititius, alienus, introductus, kurz die zusätzliche Religion ward verworfen. Dieses Moment leidentlicher und doch leidenschaftlicher Frömmigkeit ist der einheitliche Ursprung des Heidenthums. Schon die Griechen haben vom Aberglauben und Unglauben geschrieben, namentlich Plutarch, der als guter Grieche beides bloß intellectuell erklärt: die *ἀμαθία τῶν θεῶν* sei die Ursache, die Leute haben sich nicht unterrichten lassen oder sind nicht unterrichtet worden, oder sie haben den inneren Proceß der Erkenntniß der Götter verhindert. Dagegen erklärt der Apostel Paulus: es ist Allen bewußt und Allen aus seinen Werken ersichtlich, daß Gott ist; aber obgleich sie wußten, daß Gott ist, haben sie ihn nicht verherrlicht, sind darüber, da sie nicht schlechterdings ohne Götter sein konnten, dem Aberglauben verfallen, und haben zuletzt Thiere angebetet und schändliche Culte errichtet.

Das ist wissenschaftlich so auszudrücken: Passivität mit falscher leidenschaftlicher Activität ist des Heidenthums tiefster Grund. Denn nicht darf man sagen: die Passivität im religiösen Bewußtsein kann ein Heidenthum nicht gründen, welches einen so großen Reichthum an Vorstellungen, Gedichten und Gebräuchen aufhäuft, wie das doch noch maaßhaltende klassische, zumal aber das asiatische. Das findet sich vielmehr durchgängig, daß, wo das Innerliche ein „Zuwenig" ist, das Aeußere ein „Zuviel" wird. Es ist im sittlichen Gebiet das gleiche. Wer von sehr viel Lüsten sich treiben läßt, der hat ganz gewiß keine Freude. Freude ist ein einiges und innerliches Element. Wer allerlei Freunde hat, hegt Freundschaft in der Wahrheit nicht in sich. Wer eine Menge von Vorstellungen und Anschauungen hat, die ihn alle hin und her bewegen, hat wenig Gedanken und wenig Erwerb durch das Denken. Nun modificirt sich zwar das Heidenthum nach Climaten und Völkern, aber, wie das Heidenthum noch nach Quellen der evangelischen Mission bekundet, giebt es bestimmte Arten und Stufen von Heidenthum, welche unter allen Zonen und sogar noch im Gebiete ausgearteter Christenheit immer wieder vorkommen. Wie kann man sich einen Versittlichungsproceß, einen wahrhaften menschlichen Bildungsgang in der Weltgeschichte denken, wenn der Hergang der religiösen Entwicklung in gefälschter Weise Dauer hat? Nun kann es nicht anders sein, als daß auf mannigfaltigen Wegen mitten in der heidnischen Praxis und zumal bei Culturvölkern sich die Idee, sich ein nöthigender Gedanke von Religion zu Ansehn bringt, der dem Aberglauben und Unglauben widerstrebt. Davon haben wir geredet, daß die Idee sich an den Erscheinungen entwickelt und eine kritische Kraft übt, wo sie zum Bewußtsein gebracht wird. Die Idee wirkt mitten im Heidenthum der Culturvölker auf eine verschiedene Weise, erstlich unbewußt, dann aber auch mit Bewußtsein. Mittelbar oder unbewußt wirkt die Idee z. B. dadurch, daß mitten im Polytheismus ganz unbefangener Weise auch der Gott, Gott überhaupt genannt wird und in der Vollkommenheit seiner Eigenschaften gar nicht als Götze dargestellt werden kann. Das gesunde religiöse Bewußtsein spricht sich irgend wie dabei aus. Von Tertullian, dem genialen Kirchenlehrer und strengen Christen findet sich unter seinen Vertheidigungsschriften für das Christenthum das Büchlein de testimonio animae. Er weiset die gemeinen Redens-

arten nach, die ihm beim römischen Volke, das er zunächst beobachtet hatte, vorgekommen waren, und alle doch das mythische, öffentliche Heidenthum Lügen straften oder gegen dasselbe Einspruch thaten. So giebt sich also nach unbefangenem menschlichen Bewußtsein ein Sich-Selbst-Berichtigen der gefälschten Religion vom Grunde der Vernunft und des Gewissens aus kund. Und wie will man das auslegen, daß z. B. im Schauspiel der Alten auf der einen Seite sich die Komödie über die Götter lustig macht und auf eine frivole Weise von ihnen redet, während immer die Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit der Religionsübung zugestanden erscheint. Die öffentliche, mythische, drastische Religion hat also, wie man sieht, eine Seite, die von der Vernunft kritisirt wird, während das Wesen der Religion gerettet bleibt. Im Rudens, dem bekannten Stücke des Plautus, spricht Arctur, der Götterbote, im Prologe: „Ich schaue umher, wo etwa Jemand ein Verbrechen begeht und muß es melden dem obersten Gotte. Da giebt's nun Leute, die mit Sühnopfern ihr Verbrechen beim Jupiter gut zu machen denken, aber sie täuschen sich sehr." Da wird also gegen die Sühnopfer Opposition gemacht, sofern sie ganz äußerlich behandelt werden, sofern sie die Verbrechen selbst rechtfertigen oder die richterliche Wirksamkeit der Gottheit entkräften sollen. Ehe es aber noch zu einer solchen unbewußten Rückwirkung der Idee kommt, kommt es zur Staatsnothwendigkeit, welche dem Menschen viel Grausames und Unvernünftiges abgewöhnt. Der Staat wird immer in mehr, als einer Hinsicht genöthigt, auf Religion zu halten und das Verhältniß des Menschen zum Menschen, der mitbürgerliche, gesellschaftliche Kreis, die Beziehung jedes Individuums auf das Ganze wirkt dahin, daß eine Menge von Gesetzen gegeben werden, wodurch bösartige, entsittlichende Cultusbestandtheile beseitigt und abgeschafft werden. In der Geschichte der Römer fangen schon in den leges regiae die Reactionen der Vernunft und des Rechtes gegen Superstitionen an und auf dem Grunde des Staates gedeiht überhaupt die Kunst, welche ein neues Organ wird für die Reactivkraft gegen alles Superstitiöse, worauf man besonders den Aristophanes und Plautus, auch die Tragiker ansehen kann. Noch viel mehr, als durch anderes, geschah es überhaupt dadurch, daß ein Volk, wie die Griechen, so sehr geneigt war, die wahre, schöne Form oder die vollendete Darstellung im Ebenmaaß zu erstreben. Denn

die vollendete Form dämpft das Ungeheuerliche, beseitigt das Rohe. Freilich wurde dadurch der Abgrund des Bösen mehr verschleiert, das tiefe Verderben mehr mit Grazie überdeckt, aber das ist wahr, daß die sittliche Bildung auf dem religiösen Gebiet durch die Mitwirkung einer Kunst wachsen muß, die, sie mag nun mehr in Darstellung des universell Erhabenen oder des individuell Schönen sich üben, zur Vorschule der Wahrheit wird. Dazu kommt die Philosophie. Die Philosophen der Griechen, die von Socrates an am meisten leiten, erklären diejenigen für unbürgerlich, welche läugnen, daß Götter seien und eine Vorsehung üben, oder welche meinen, daß mit Götterdienst und Opfern die Tugend ersetzt werden könne. (Plato vom Staate und den Gesetzen). Die Reaction gegen den Aberglauben geht überall auch mitten in der Christenheit fort, ebenso wie dieselben Ursachen der Passivität des Fanatismus immer wieder ein neues Heidenthum zu Wege bringen, das mit christlichen Bestandtheilen vermischt ist. Aber diese Reaction in allen ihren Arten, ein Geschenk der conservatorischen Anstalten Gottes an die irrige, sündige Welt kann nicht zum Ziele kommen. Ein Uebel, eine Untugend, eine Sünde, die in unstätiger Weise vorkommen und schmerzen, erlangen Besserung aus eignen Mitteln. Das Verderben in der Stätigkeit findet keinen menschlichen Arzt, wird keinem Auge der Hülfe auch nur gründlich offenbar. Nur ein neues schöpferisches Agens — conservative Principien reichen nicht aus — vermag an der Wurzel zu heilen. Und eben davon geben die christlichen Lehren von Offenbarung und Heil Zeugniß und dafür Beweis.

So kommen wir auf den Unterschied der

natürlichen und geoffenbarten Religion.

Der Begriff der Offenbarung fordert richtig gefaßt, daß ein neues religiöses Leben im menschlichen Geschlechte beginne, welches aber an einem neuen Schöpfungsmomente oder an einem neuen Agens desselbigen Gottes hängt, der in seiner permanenten Offenbarung Urheber der Vernunft und des Gewissens ist. Denn die permanente Offenbarung Gottes, die in der Vernunft und im Gewissen liegt, ist eben gehemmt und gestört, ihre Resultate sind gemißbraucht oder sind bloße Anlagen, facultates, aber keine Energie, sie sind nicht in actu. Wir müssen also eine Reaction gegen den

Aberglauben und Unglauben suchen, welche mehr als Reaction, welche Action ist. Dazu gehört ein deus agens, ein Gott, der nicht allein der menschlichen Seele permanent den Geist giebt, sondern der auch von neuem in Bezug auf die herrschende Lüge und in Bezug auf die herrschende Gebundenheit und Verkehrtheit des menschlichen Gemüthes, redet, schaffet, wirket. Das ist also unter Offenbarung des Heiles und Heil der Offenbarung zu verstehen. Daraus folgt, daß es in der Religionsgeschichte ein antithetisches Verhältniß geben muß, die Religionsgeschichte kann nicht, wie es in der Philosophie angelegt ist, ein einziger Proceß sein. Freilich im höchsten Endpunkt und im tiefsten Grund muß bei der Religionsgeschichte ein Identisches sein. Allein, wenn wir im geschichtlichen Bewußtsein in Bezug auf unser höheres Bildungsleben auf Plato zurückgehen, so ist es etwas Anderes, als wenn wir auf Moses und Abraham zurückgehen. Die Linien der Geschichte der einen und der anderen Seite, der Reaction und Action sind andere. Die Reaction cessirt endlich und das Beste davon geht in den Bereich der actio dei, der religio activa über. Die ganze testamentische Geschichte der Religion beruht darauf, daß die suchende Seele Gott gefunden hat, der sich ihr offenbart und daß diejenigen, die Gott gefunden haben, in einem Zustande des Geistes sind, der sie fähig macht, Gemeine zu stiften in der Gottesverehrung. Da ist nicht mehr von bloßer Reaction die Rede, sondern der religiöse Mensch in seinem ganzen sittlichen Dasein ist Organ der actio divina. Das Höchste was die Selbstberichtigung der Volksreligion leistet, kann nur dem idealen Denken verdankt werden. Etwas Anderes ist es, wenn lebensmäßig in der Weise des Geschehenen und Erfahrenen die Religion fortgepflanzt und zu einer Entwickelung endlich bis zu einem Punkte gebracht wird, wo die Gottgemeinschaft in Person, nachdem lange darauf vorbereitet worden, auftritt und sich zum Weltculturprincip machen kann.

Von großer Wichtigkeit ist es, die Selbstberichtigung des Heidenthums in religiöser und sittlicher Hinsicht nachzuweisen. Aber das, was wir Reaction der Idee gegen den wirklichen Zustand genannt haben, hat sein Ziel nicht erreichen können. Die Idee hat sich allerdings mittelst der Wissenschaft ausgesprochen und sich auch unbewußter Weise durch Kunst und durch Staatsverhältnisse geltend gemacht. Das Grausame und Wollüstige der Religionsübungen ist

gemildert, theilweise auch beseitigt worden. Aber von diesem Punkte der Reaction aus hat niemals eine erlösende Wirkung ergehen können — vom Grund aus bis auf den Grund. Die Stellvertreter der Idee oder der Reaction haben sich selbst nicht von den Hemmungen befreien können, die von dem Grunde der Naturreligion ausgehen. Für's Erste ist selbst der Inhalt, der dort und damals auf den höchsten platonischen, stoischen Standpunkt gelangten ideellen Religion kein genügender gewesen, kein solcher, der auf eine gründliche Weise von der Naturreligion hätte befreien können. Denn wenn man auch das Reinste und Feinste von Doctrin über göttliche Dinge bei den Stoikern und Platonikern oder auch Pythagoräern aufsucht, so ist doch Alles nur ein Schwanken zwischen Pantheismus und Dualismus. Der Dualismus von Geist und Materie ist nicht überwunden und eben so wenig ist angenommen, daß auf eine absolute Weise das Gute das Böse überwinden könne. Es ist von Grund her, nachdem der Unglaube zum Aberglauben geführt hatte und führen mußte, eine Unmöglichkeit geworden, den ganz freien und den schlechthin guten, lebendigen Gott zu finden ohne eine thatsächliche Offenbarung. In der That gehören auch die Reformationen der verbreitetsten asiatischen Religionen, welche um 600 v. Chr. gelangen — Zoroaster, Buddha, Confutse, einer sittlichen Reaction an, allein sie haben sich dadurch noch in sehr geringem Grade von den Elementen der Aeußerlichkeit und Natürlichkeit emancipirt. Es kommen wohl einige Erscheinungen von Monotheisten vor, aber dieser Glaube kann Bewußtsein und Leben nie ganz beherrscht haben, sonst würde solcher Glaube ganz andere Wirkungen erzeugt haben. Wäre auch die esoterische Religion, d. h. die Religion der Philosophenschulen und der Mysterien eine höhere und reinere gewesen, so würde doch davon das gemeinsame Volksleben nicht afficirt worden sein. Die vornehmsten, gerade die religiösesten Theologen unter den Philosophen hüteten sich irgendwie den öffentlichen, mythischen Göttercultus anzugreifen. Zwar spricht sich Verachtung und Verwerfung der ausgearteten und fremdartigen Culte aus, aber die Religion des Landes wird auch von Aristoteles und Plato stets ehrerbietig beachtet, wenn sie auch als Denker darüber hinausgehen. Die Religion bleibt, sofern sie ideell und reiner ist, etwas Esoterisches, sie bleibt, wie man zugleich sagen kann, etwas Aristokratisches. Denn im Plato wird

nirgends ein eigentlicher Ansatz dazu genommen, daß die so genannten οἱ πολλοὶ desselbigen heilsamen Wissens theilhaftig gemacht werden müßten, welches nur immer vorhanden sei. Von vorn herein wird angenommen, daß die Masse nicht zu durchwältigen ist, daß immer ein Bodensatz und ein bildungsloser Theil übrig bleibt. Daher unternimmt man es gar nicht, das Heidenthum, wie es ist, zu reformiren. Freilich haben ganz zu Ende der klassischen Zeit einige besonders pythagoräische Philosophen unternommen, indem sie von Stadt zu Stadt, von Gegend zu Gegend reisten, bessere Erkenntniß und sittliche Verehrung der Götter anzuregen und zu verbreiten, sie sind aber in Gaukeleien verfallen, haben Wunder von allerlei abenteuerlicher Art thun müssen, sind hernach verachtet worden und haben ihr Geschäft einstellen müssen. An eine Radicalerneuerung des religiösen Volkslebens und an eine wirkliche, weltkundige Verbreitung der höheren Idee von Gott ist im Umfange der classischen Bildung und Geschichte nicht gedacht worden.

Wenn auf diesem Höhepunkt des sich selbst berichtigenden und abklärenden Heidenthums Erneuerung des religiösen Lebens nicht einmal erzielt, viel weniger erreicht worden ist, so fragt sich, da doch die Bestimmung der Menschheit zur wahren Religion nicht aufhören kann, wo ist denn dafür Begründung zu suchen, oder hat etwa die Idee selbst schon auf eine Erlösung und Offenbarung geweissagt? Die Auguste als Götter konnten nur in tieferes Verderben führen. Dieser äußerliche römische Universalismus fruchtete nicht. Man könnte allerdings sagen: die Idee der Erlösung ist beim Plato und den platonischen, ja auch bei den pythagoräischen Philosophen da. Aber diese Erlösung ist wieder nur wissenschaftlich vermittelt, thatsächliche Principien fehlen. Plato hat sie in graue Vorzeit versetzt, sieht geschichtslos sie für ein alten Thatsachen und alten Ueberlieferungen Entsprechendes an; es mag auch ungewiß bleiben, mit welchem historischen Ernste er vom παλαῖος λόγος, und von den Söhnen Gottes, denen man glauben müsse, geredet habe. Aussicht und Weissagung auf ein Dasein und Erscheinen eines solchen göttlichen Sprößlings, oder auch nur des vollkommenen Weisen findet sich auf diesem Gebiete nicht, sondern in ähnlicher Weise wie der Jude Philo die lebendigen Gesetze Gottes in den Erzvätern der Nation schauet, haben Stoiker die Ueberlieferungen der Weisheit

auf einen sittlichen Helden entfernter Vorzeit, der nicht zu nennen war, zurückgeführt. Die Weltgeschichte führt aber alle Fäden der Bildungsgeschichte weissagerisch auf das Christenthum hin.

Wir haben vom Wesen des Christenthums gesprochen und dürfen jetzt die Möglichkeit und Denkbarkeit einer besonderen Offenbarung zur Erlösung begründen, um die formale Eigenthümlichkeit desselben zu erkennen.

c. Begriff der Offenbarung.

Der Begriff der Offenbarung, der uns aus den heiligen Schriften zukommt, ist keineswegs zu vertauschen mit der Annahme, daß die Götter sich mittheilen, daß sie nützliche Anzeigen, Vorhersagungen bewirken oder, daß sie die Menschen hin und wieder bestimmen und antreiben. Diese Annahme galt überall, wo ein Göttercultus stattfand und war auch den classischen Völkern eigen. Aber welch ein großer Unterschied ist zwischen Inspiration auf dem classischen Gebiete und der göttlichen Eingebung und Mittheilung auf dem testamentischen, oder zwischen der Offenbarung durch omina, portenta, prodigia, oracula, durch Anschauungen der Priester und dem, was Offenbarung im neuen Testament oder überhaupt in den heiligen Schriften heißt! Wenn vom Apollon, von der Minerva, von den Musen Mittheilungen, Befähigung zu Gedichten kommen oder Weisheitssprüche von ihnen abgeleitet werden, wenn Ovid sagt: sunt quoque qui nobis numen inesse putent, oder Marc-Aurel: Ich hätte wohl tugendhafter leben können, als ich gelebt habe, wenn ich immer die Erinnerungen der Götter angenommen und befolgt hätte, also von *ὑπομνήσεις* spricht, die nur nicht ganz klare Gedankenentwickelungen zur Begleitung gehabt hätten, so ist dies doch nicht mit dem großen System und Hergang der Offenbarung, dem großen Organismus von göttlichen Mittheilungen zu vergleichen, aus denen die testamentischen Schriften und aus denen der Zusammenhang der Geschichte der Religion von Abraham bis Christus besteht. Für's Erste ist Gott, der sich in den Testamenten offenbart und auf den die Testamente zurückgeführt werden, eben so sehr an sich verborgen, wie er zugleich offenbarendes Subject an sich selber ist. Der *λόγος*, der Sprecher und Verkündiger, der Offenbarer, das Wort ist selbst

ein göttliches Subject. Dann aber wirkt eben dieses Offenbarungsprincip, welches nach der testamentischen Religion Gott selber ist, fortwährend, von Epoche zu Epoche in immer größeren Umfängen, in immer vollkommnerer Art und so vollständig, daß, nachdem die nationalen Geschichten ihre Grenzen im Alterthum erreicht haben, nun eine weltkundige Offenbarung vorhanden ist, die aus der ersten Quelle fortgeht und fortwirket. Eine solche Vorstellung von göttlichen Mittheilungen findet sich im übrigen Universum der Religionsgeschichte nicht. Schon dadurch werden wir auf diesen Begriff „Offenbarung" aufmerksam und können gar nicht zugeben, daß derselbe sich dem gleich stellen lasse, daß Gott überhaupt, z. B. durch Naturbetrachtung so erkennbar sei, wie er zum Heile der Verehrung erkannt werden muß. Freilich macht sich Gott durch die experientia communis und conscientia communis, als eine Quelle der Erkenntniß, durch die Vernunft und Natur kund, aber eben, weil diese Quellen verunreinigt und getrübt sind, weil vom lebendigen Gott die Natur den Heiden schweigt und weil auch die inneren Quellen durch Fanatismus und Trägheit unergiebig an Wahrheit bleiben, ist die einige Offenbarung erforderlich, welche es schlechthin ist, d. h. eine göttliche Erkenntnißmittheilung, welche sich auf die Hemmung der Vernunft, die Herrschaft der Unwahrheit bezieht. Diese Offenbarung kann nicht im allgemeinen Factum der Natur oder des Gewissens bestehen, sondern muß in speciellen Erfahrungen wurzeln, die zuvor äußere sind, ehe sie innere werden. Auch nicht so ist es mit der Offenbarung gemeint, wie hin und wieder Herder das Wort braucht, als sei Offenbarung überall, wo Genialität wirksam ist, vorzüglich freilich sittlich religiöse Genialität. Davon kann hier nicht die Rede sein. Denn Offenbarung ist da, wo der lebendige Gott, der alle Dinge gemacht hat, Subject ist. Nicht kann es also zugegeben werden, daß diese Offenbarung im christlichen Sinne schon da sei, wo überhaupt aus des Geistes Grunde Neues hervorgeht. Jede Vorstellung von einer mittelbaren Offenbarung oder von einer ordentlichen oder außerordentlichen Offenbarung ist vor der Hand zu beseitigen, soll der biblische, christliche Begriff in Geltung gesetzt werden. Das Christenthum ist **die** Offenbarung, die deswegen doch als ein neuer Anfang im religiösen Leben der Menschheit auf den ersten Ursprung

Beziehung und Einheit damit hat. Dasjenige Wort in der heiligen Schrift, welches uns am meisten von Offenbarung sprechen macht, heißt *ἀποκαλύπτειν*, revelare. Es ist ein Act, durch welchen ein Schleier weggezogen wird von einem Geheimniß. Es giebt Mysterien, welche schon deswegen, weil sie göttliche Thatsachen sind, nicht ohne weiteres durch die Divination oder Vernunftschlüsse entdeckt werden. Die Geheimnisse, von denen hier die Rede ist, werden durch die göttliche Hand selbst enthüllt. Von Gott wird also das Geheimniß geoffenbart; nicht so, als wirkte Gott in irgend einem Bewußtsein zusammenhangslos fertige Begriffe. Gott wirket Erscheinungen fürs Erste, und wirket nicht außerhalb derselben, sondern durch sie auf das Bewußtsein der Empfänglichen, nämlich derjenigen Erwählten, welche durch bisherige Führungen und Erregungen dafür eine Empfänglichkeit inne haben. So darf man im Acte göttlicher Offenbarung zwei Momente unterscheiden, welche wir Manifestation und Inspiration nennen. Ein äußeres ist das erste, eine experientia rerum divinarum specialis von geschichtlicher Art, welche sich verinniget. Das Verhältniß ist dasselbe, welches die Schrift durch Rede und Geist ausdrückt. Hiemit begründet sich ein ganz anderer Hergang und Verlauf der Religionsgeschichte als das Heidenthum darbietet. Denn die Manifestation wirkt nach und nach dahin, daß ein Geist daraus wird, durch den Licht geschaffen wird, Leben des Glaubens innerhalb des menschlichen Bewußtseins. Nehmen wir das Maaß des Begriffes „Offenbarung" nicht mehr verhältnißmäßig, sondern in ihrer Vollendung, also daß manifestatio dei patris per Christum filium in spiritu sancto vorhanden ist. Christus ist nicht etwa bloß verhältnißmäßiges Organ göttlicher Mittheilung, sondern er ist selbst Inhalt, ja selbst Mittel der göttlichen Offenbarung. Er selbst ist eine Erscheinung der reinen Menschheit, in welcher zugleich das Abbild der göttlichen Eigenschaften und vollkommenen Verhältnisse zu schauen und zu erfahren ist. Aber diese Manifestation ist in einem Jüngerkreise geschichtlich geworden, welche bis zu einer Ausgießung des heiligen Geistes gediehen ist. Nun ist die Inspiration für alle Zeiten gestiftet, weil sie sich mittels des Wortes von Christus in vielen Strömungen durch die Weltgeschichte ergießt, ebenso wie sie auch am Endpunkt des Alterthums einen Vollendungspunkt an der Person des vollendeten Erlösers gehabt.

Gott offenbart etwas durch den λόγος und offenbart für das Bewußtsein durch den heiligen Geist, der von Christus ausgeht. So ist ein vollkommenes Verhältniß von Aeußerem und Innerem, von Geschichtlichem und Thatsachen des Bewußtseins im Gebiet der Offenbarung gegeben. Wenn schlechterdings bloß der eine Factor gesetzt wäre, nur ein innerlicher oder nur ein äußerlicher Act Gottes, so müßte fehlerhafte Religiosität herauskommen. Wäre die Religion schlechterdings nur eine innerlich gewirkte, so müßte der Mensch zum Mysticismus und Quietismus geschaffen sein. Gäbe es schlechterdings nur eine äußere, so wäre der Mensch, der nur immer hinweisen könnte auf das „da und dort", auf „das und das", zum Fanatismus bestimmt. Die innere Sprache der Offenbarung muß da sein und muß an das anknüpfen können, was die Geschichte sagt, also an Thatsachen. Irgend ein Subject schaut etwas Besonderes in der Außenwelt, in der Weltgeschichte und wenn es auch nur das ist, daß geschrieben steht: Gott erschien dem Abraham da und dort. Dieser Inhalt göttlicher Manifestation gilt aber für göttlichen Inhalt, für Offenbarung nur dem, der dafür empfänglich ist. Es giebt active Seelen im Suchen Gottes, im Suchen nach Erkenntniß der Wahrheit, nach Gerechtigkeit, nach Leben in voller Gnüge. Diese sind nicht nur als solche die Auserwählten, sondern sie werden auch auserwählt und gefunden von der göttlichen Vorsehung; sie empfangen Geschichte, schöpfen Erfahrungen, werden Zeugen und Schauer von Thatsachen und geschehen auch diese Theophanien, die ihnen Theophanien sind, weil sie ein inneres empfängliches Organ für dergleichen haben. Durch das Medium eines Factums wird ihnen ein inneres Wort angeeignet und dieses innere Wort bewahren sie also, daß es in ihnen nicht nur Vorstellung wird, sondern auch Gefühl, Gefühl nicht nur, sondern auch Antrieb und auf diese Weise endlich allgemein inneres Leben, so daß sie in einen neuen Zustand des Selbstbewußtseins versetzt worden sind. Jesus Christus hat gelebt, hat seinen täglichen Wandel in Gegenden des palästinensischen Landes geübt, hat sich in Reden und Handlungen erwiesen, aber er hat sich nur den Geeigneten, den Empfänglichen zum Glauben mittheilen können und ist nur von ihnen erkannt worden, vollkommen freilich erst, nachdem ihnen der angeschaute Christus innerlich geworden war, als er erklärt und verklärt durch einen Stellvertreter,

den Geist der Wahrheit wirkte. Daß wir den Begriff der Offenbarung im Sinne des Neuen Testaments richtig so fassen, wie es geschehen, ergiebt sich daraus, daß dieselben Ausdrücke ἐπιφάνεια, ἀποκάλυψις sowohl von der Offenbarung für den Glauben (erste Parusie) wie von der Offenbarung für das Schauen (andere Parusie) gebraucht finden.

Wenn wir nun so das Wesen der Offenbarung, des specifisch testamentischen Offenbarungsbegriffs betrachten, so kann uns gar nicht einfallen, unter Offenbarung eine göttliche, aber gleichsam mechanische Hineinsetzung göttlicher Begriffe und Erkenntnisse in einen Geist, der vorher dafür tabula rasa war, zu verstehen. Ein solcher mechanischer Begriff der übernatürlichen Religion ist nicht christlich. Wir sehen in der heiligen Schrift, daß es anders zugeht. Die Offenbarung ist also nicht nur immer mit dem Moment der Ursprünglichkeit, der absoluten göttlichen Originalität, sondern auch mit den Momenten der Thatsächlichkeit und der Lebensmäßigkeit, Lebendigkeit zu denken, wozu noch das Moment der Allmähligkeit, des richtigen Verhältnisses zur menschlichen Freiheit, zur menschlichen Geistigkeit hinzukommt. Denn der Anfang der Offenbarung ist in Bezug auf das menschliche Subject nicht ein willkürlich berufenes Volk, noch auch gerade ein theoretischer, wissenschaftlicher Virtuose, sondern es gilt eine ethische Bestimmung, der Gott suchende Geist. Die jüdischen Schriftsteller haben Abraham, um zu erklären, wie er Organ der Offenbarung geworden, die kosmo- und physikotheologische Argumentation angesonnen und ihn zum Erfinder derselben gemacht, weil er in den chaldäischen Gegenden so gute Gelegenheit hatte, den Himmel zu beschauen und die Zweckmäßigkeit und die weise Einrichtung der Welt zu erkennen. Astronomische Wissenschaft sollte besondere Quelle des Abraham schon bewußten Beweises für den Monotheismus sein? Nein. Hier handelt es sich von Abraham her um die Geschichte der activen Religiosität. Diese ist von Abraham bis auf Christus beständig das Medium theils der schon von Gott gewirkten, theils der weiter fortschreitenden Offenbarungs- und Religionsgeschichte. Mit dem von Herzen Suchen, mit der Activität des Gemüths ist es gegeben, daß Offenbarungsorgane, Moses David, erste und zweite Empfänger der Offenbarung vorhanden sind, und daß sie einen gewissen menschlichen, volksthümlichen Kreis finden,

der an ihrem Munde hängt. Verehrungs- und bewundernswürdig ist das große System, der große Organismus aller der Momente und Epochen, die zur Offenbarung gehören. Denn wenn auch Christus das summum der Offenbarung, so ist er doch als Offenbarungsorgan und Inhalt nicht eine isolirte Erscheinung, nicht etwas Unvorbereitetes, sondern er weist mit dem Namen schon auf die vorbereitenden Bedingungen, Verheißung, Gesetz, Weissagung zurück. In Christo ist wahre Religion gewissermaaßen verweltlicht, allgemein menschlich zu werden im Begriff. Es deckt sich das Christenthum mit Menschenthum. Dagegen ehe Christus gekommen ist, ist die Religion der Offenbarung national und also auch beschränkt, und ehe sie volksthümlich wurde, ehe sie den Staat zum Träger nahm, Stammreligion gewesen und hat einen ganz monologischen Anfang in einem historisch erwiesenen Stammvater Abraham.

Ist nun dies der Begriff der Offenbarung, so ist nöthig nachzuweisen, daß er überall sich im Verhältniß zur menschlichen Freiheit und in Einheit mit der Gesammtwirkung Gottes auf die Menschheit und Geistigkeit vollzieht. Da fragt sich nur, wie wir der Einwendung, daß dieser Begriff eine bloße alte Denkform, begegnen? Man wendet nämlich von Seiten des reflectirenden Verstandes gegen diesen Offenbarungsbegriff ein, das Uebernatürliche oder das Wunder, sei es nun ein Wunder des Geschehens oder des Wissens, sei unnatürlich, unvernünftig, folglich ein Unmögliches, Unwahres. Sonst würde die Harmonie der göttlichen Werke aufgehoben. Das Wunderbarste müßte Suspension der Kräfte und Gesetze der Natur sein, etwas, das sich zu einer göttlichen Ordnung wie Zufall oder Willkür verhielte, eigentlich doch ein Unding, in die Natur und die Geschichte hineingeworfen. Einige urtheilen dabei, man solle entweder Alles Wunder und Alles Natur nennen, oder nichts Wunder und nichts Natur. Denn wenn einmal vom Schöpfer die Natur gesetzt sei, müsse dies so gedacht werden, daß Alles, was einzeln geschieht, was an dem und dem Orte, zu der und der Zeit sich zuträgt, ein Werk der Natur und nur durch Beziehung auf das Ganze ein mittelbares Werk Gottes sei. Der Schöpferbegriff wird zwar von dieser Ansicht aus nicht geleugnet, aber nur die Natur als Ganzes hat nächste ursächliche Beziehung auf den Schöpfer, während in Gemäßheit des Wunderbegriffes das einzelne Geschöpfliche, Ver-

gängliche, Geschichtliche unmittelbare Beziehung auf die höchste Causalität nehme. Das ist nun aber von Seiten der Vernunft und der Denkerfahrung keineswegs zuzulassen. Jedes Geschöpfliche hat diese zwiefache Beziehung auf den Zusammenhang und die absolute Ursache, jedes irgend eine dunkle Seite, welche der göttlichen Wirkung zugänglich bleibt. Je höher die Organisation steigt, desto mehr findet dies Statt. In der Naturbetrachtung ist es ja ebenfalls erwiesen, daß es ohne weiteres, ohne einen neuen Schöpfungsact keinen Fortgang von der Pflanze zum Thierleben, von diesem zum Menschenleben giebt. Keine bloße Continuation, sondern die creatio secunda oder nova oder mediata, ist ein unentfliehbarer Begriff schon für die wissenschaftliche Naturbetrachtung. Es hilft nichts, daß man die Unmittelbarkeit des wirkenden Gottes gleichsam hinaussetzt an die Grenzen des Universums. Die Natur hat das Moment des Wunders, nicht nur als Ganzes an sich, sondern m i t t e n i n i h r e m Geschichtsleben, z. B. im Zusammenhang des Leibes und der Seele, in der Verwandtschaft und der Geschiedenheit des menschlichen und thierischen Lebens, in dem Verhältniß von animus und anima. Aber auch das Wunder hat ebenso das Moment der Natur an sich, wie die Natur immer das Moment des Wunders an sich behält. Jener metaphysische Grundsatz, daß bei theistischer Lehre zwar der Schöpferbegriff und die Beziehung des endlichen Daseins im Ganzen auf Gottes Ursachlichkeit gelten könne, daß es aber unstatthaft sei, das Einzelne des Geschehens auf die höchste unmittelbare Causalität unvermittelt zu beziehen, ist unhaltbar. Besteht ein endliches Dasein, so besteht es nicht aus einer und derselben Stufe von Geschöpfen oder von Dasein, sondern offenbar ist das endliche Dasein selbst Materie oder Leib, Leib und Seele, Seele und Geist. Auf jeden Fall muß zugestanden werden, daß sich die absolute Causalität zur zweiten ursächlichen, zu den causis secundis, wie die Schulen es nennen, anders verhält, als zum übrigen Dasein. Diese verschiedenen Stufen des Daseins innerhalb der Geschöpflichkeit selbst verhalten sich so zu einander, daß die höhere Stufe in einer niederen sich offenbart, wie sich z. B. der Geist im Seelischen und das Seelische im Materiellen, im Leiblichen offenbart. Deswegen heißen die geistigen Ursachen, wenn sie auch endlich sind, causae secundae. Das Universum ist nicht der Kugel gleich,

die nur ganz gleiche Berührungen und Stöße auf jedem Punkte der Oberfläche zuläßt, sondern ein Organismus von Lebensgeschichte, dessen Lebensmittelpuncte, sowie sie auf einander Beziehung haben, gleichfalls der absoluten Ursache offen stehen. Das Uebernatürliche, welches kein Unnatürliches ist, offenbart sich alle Zeit unter der Bedingung, daß es die Natur zur Basis habe, mittelst des Natürlichen, an dem Natürlichen, durch das Natürliche. Es giebt aber auch keinen Kreis natürlichen Lebens, an welchem nicht irgend ein Punkt zu finden wäre, wo sich eine Prädisposition für höhere Entwickelungen fände, und eben dieser Prädispositionspunkt wird nur von den schöpferischen Kräften der höchsten Causalität afficirt und zu weiteren Entwickelungen gebracht. Dieser Gedanke läßt nicht folgern, daß eine Disharmonie, eine Zerklüftung, ein Widerspruch innerhalb der Werke Gottes mit dem objectiven Wunder eintrete.

Nun wird man etwa sagen: Ja, wenn ihr das Uebernatürliche so versteht, so ist es doch selbst ein Natürliches, ihr kommt damit nicht aus der Natur heraus. Die Begriffe von Natur sind allerdings verschieden. Schreiben wir doch Gott eine Natur zu, sprechen wir doch von einer göttlichen Natur. Es ist genug, daß wir darauf bestehen, auch durch das objectivste Wunder geschehen nur Wirkungen, deren Resultat mit allen anderen Werken Gottes übereinstimmt und eine einzige Harmonie erzielt. Man sagt auch wohl vom entgegengesetzten Standorte aus: Allerdings kann uns das Eine und das Andere, was in unserem Bewußtsein oder was in unserer Weltgeschichte vorkommt, ein Uebernatürliches zu sein scheinen. Es ist von anderer Art und nöthigt uns, auf die absolute Causalität hinzublicken. Allein in kommenden Zeitaltern lernen wir auch die natürlichen Ursachen kennen, die uns vorher unbekannt waren. Das ist, sagt man, ebenso der Fall in Ansehung der Naturgeschichte, wie der Geschichte des Geistes. Der Mensch sieht etwas für ein Wunder an, verwundert sich darüber, weil sein bisheriges Wissen und Erfahren diese Formen des Daseins und diese Arten des Geschehens noch nicht im Zusammenhange mit anderen zu erschauen vermochte. Künftig aber ist es anders. Blitz und Donner, die Erdbeben, wenn sie dem Unwissenschaftlichen wie Wunder vorkommen, hören auf Zeichen und Worte des Himmels zu sein, wenn die Naturlehre hinter den Zusammenhang kommt. So hören Götter und Wunder auf dieß

zu sein, je nachdem Wissenschaft und Erfahrung vorgeschritten sind. So hat uns ein Denker der Neuzeit lehren wollen, die Religion, die Gottesverehrung sei nur geträumte Anthropologie im unwissenschaftlichen Zustande. Der Mensch mache seinen absoluten Inhalt sich zum Gegenstande und stelle sich damit einen Gott vor. So löst sich freilich das Uebernatürliche in Pausch und Bogen als ein nur Subjectives auf. Wir zweifeln nicht, der subjective Begriff des Wunders habe seine Berechtigung. Denn es ist in der That so, daß gewisse Dinge einer früheren Zeit die unmittelbare Berufung auf die Gottheit abnöthigen, die späterhin zugleich zum Naturereigniß gerechnet werden. Dieses subjective Wunder ist auch sehr zweckmäßig. Es ist in der Oekonomie Gottes ähnlich, wie im Gebiete der Kunst. Wir haben Kunstmittel, gewisse sinnliche Zeichen, die unmittelbar Göttliches inne werden lassen. Wir kennen sogar Vieles als ein Natürliches, was dennoch theils an sich, theils im Zusammentreffen für den ahnenden und schauenden Geist eines göttlichen Zeichens Bestimmung erfüllt. So ist auch in Gemäßheit der Haushaltung Gottes in der Geschichte der Menschheit Vieles vorgekommen und providentiell angeordnet worden, was in der Weise des subjectiven Wunders wirkt. Denn es liegt im Begriff einer göttlichen Offenbarung und Erziehung, daß sich Gott zu den Bewußtseins- und Erfahrungsstufen derjenigen Geschlechter und Personen herabläßt, denen er sich offenbaren will. Der Begriff des Wunders nach seiner Wortbedeutung ist nicht zu verwerfen. Er hat in heiliger Schrift, besonders im Neuen Testament seine reichliche Anwendung. Aber das mirabile, das mirificum deckt noch nicht den Begriff des Uebernatürlichen, das Wunder im positiven und objectiven Sinn. Wenn die heilige Schrift sagt, das und das ist eine *κτίσις*, creatio Dei, בְּרִיאָה, im Neuen Testament *δύναμις*, so ist nicht ein subjectives Wunder gemeint, sondern dann ist eine wirkliche neue Schöpfung, dann sind neue schöpferische Entstehungen in der Geschichte bezeichnet, die deswegen nicht das Allgemeine der Geschöpflichkeit, was schon da ist und was der Gegenstand der göttlichen Erhaltung ist, zerstören oder verneinen. So ist also das Uebernatürliche sofern es nicht von vorn herein mit dem Unnatürlichen verwechselt wird, mit demjenigen, was mechanisch die vorhergestifteten Naturverhältnisse aufhebt, sogar ein ganz unentbehrlicher Begriff, und

hat in aller Geschichte der Natur und des Geistes eine Analogie und eine Wahrheit. Für jedes physische Leben ist der darauf wirkende, sittliche freie Wille etwas Uebernatürliches, so wie für jedes bisher Erreichte von regelmäßiger Bildung der Rede oder des Gedankens oder der bildenden Kunst das Geniale; niedere Regeln werden aufgelöst, damit höhere sich vollziehen. Denn das wird natürlich zu der Theorie des Uebernatürlichen erfordert, daß die neuen schöpferischen Wirkungen und Einwirkungen in Bezug auf ihren besondern und vollkommenen göttlichen Zweck einleuchten.

Allein Kant und Fichte haben vor der Hand übernatürliche Offenbarung als etwas Denkbares und an und für sich Mögliches anerkannt, haben aber behauptet, daß es ihr aber an Zweckmäßigkeit fehle. Nie könne das zur absoluten Gewißheit erhoben werden, ob ein Phänomen des Bewußtseins in einem Organ der Offenbarung wirklich durch göttliche Offenbarung oder nur durch Entwickelung der Vernunft und des Gewissens entstanden sei. Wie kann ich wissen, ob die angeblich geoffenbarte, aber mir doch denkbare und vernünftig irgend angeeignete Wahrheit nicht dennoch aus dem Ursprunge des menschlichen Vernunftwesens herkomme? So lautet der Zweifel. Jene Männer haben, sich in den Schranken und Banden des Intellectualismus haltend, vergessen, daß die christliche Lehre nicht doctrinellen Ursprungs, daß sie sich vielmehr aus thatsächlichen Elementen, aus authentischen Auslegungen von Thatsachen schöpft. Denn Christus ist selbst Thatsache und selbst Inhalt seiner Offenbarung. Da ist klar, daß ich wissen kann, aus welchen Quellen ich gewisse Vorstellungen geschöpft habe und aus welchen nicht. Ich kann auf vielerlei Weise erfahren, nämlich durch den Zusammenhang der Kirche und Tradition mit der Schrift, der auf den historischen Christus zurückführt, woher mir diese und diese Vorstellungsweisen geworden sind, und an welcher Quelle sie sich stärken und nähren. Ebenso weiß ich, daß das Andere, was sich als Reflexion der Schule daran hängt, mein christliches Bewußtsein nicht fundamentirt. Ferner muß die Wirkungsweise der religiösen Vorstellungen entscheiden, von welchem Princip her sich die Thatsache meines Bewußtseins abhängig mache. Wenn nämlich eine Vorstellung mein Selbstbewußtsein zuerst und schlechthin befreit und beseligt, dann muß sie eine andere Quelle haben, als diejenigen Ideen, die als solche eben

erst mein Bewußtsein vollkommen empfänglich und der Seligkeit, der Wahrheiten des Lebens bedürftig gemacht haben. Alles dasjenige, was sich aus angeregter Vernunft an Idealen entwickelt und nur so objectiv wird, spannet, wie ich wohl fühle, mein Wissen zum Verlangen nach Wirklichkeit und Erfahrung; denn ich trage in mir einen Widerspruch des Idealen und Realen. Wenn nun etwas von Vorstellungen ist, welches eben zuerst gründlich diese Spannung, diesen inneren Widerspruch von Fleisch und Geist löst, so muß das von anderen Quellen, von anderen Punkten herstammen, als dasjenige, was überhaupt der Inhalt meines Wissens gewesen ist und sein kann. Es ist ja in meinem Selbstbewußtsein Verschiedenes, was ich wohl unterscheiden kann, eine gehemmte Idee und dann wieder eine von Thatsachen aus realisirte. Wenn dem nun so ist, so kann immer noch vermöge des Aberglaubens oder Unglaubens eine Irrung und Schwankung über das Eine und über das Andere sein, aber daß das Criterium der Unterscheidung mir als einem Subject ganz fehle, kann nicht mehr behauptet werden. Denn Thatsachen sind andere Quellen, als Reflexion und Speculation und es ist etwas Anderes, daß ich etwas zu meiner inneren Befreiung und Beseligung sehnsüchtig bedarf und etwas Anderes, daß ich es wirklich habe. Die Erkenntniß, daß etwas göttliche Wahrheit, Offenbarung oder Heilswahrheit sei, ist keine demonstrative. Das können wir zugeben, durch eine mathematische Demonstration können wir weder Offenbarung, noch sonst etwas innerlich Religiöses geltend machen wollen. Wenn man diese Beweisart verlangen wollte, würde man eigentlich auch den Vernunftinhalt, den Ideeninhalt selbst Preis geben. Kann man irgend eine Vernunft mathematisch demonstriren? Das doch wohl nicht. Muß nun Alles demonstrabel und demonstrirt sein, woran ich überhaupt mein Selbstbewußtsein heften will, so muß in der That die Vernunft, so muß der Verstand aus einem philosophischen ein bloß mathematischer, und die Mathematik, die μάθησις, die da übrig bleibt, muß eine Magd des Sensualismus werden. Wenn du dich gerade auf die Objectivität der Idee und der Vernunftwahrheit steifst, mußt du auch zugeben, daß eine größere Zuversicht nicht erforderlich wird zu den Verwirklichungen der Idee, als zu den Ideen selbst. Wenn ich aber in meinem Selbstbewußtsein als Christ nach dem Typus der Worte:

ich schäme mich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben, wenn ich diese Befreiung des durch die Idee und durch die Wahrheit und Forderung des Gesetzes gespannten Gemüthes wirklich erlange, wenn ich kraft der Thatsachen der Religion mich befriedigt finde und an gewissen Erfahrungen des Bewußtseins der Freiheit und Seligkeit Unterpfand habe, zu der ich von Anfang an als vernünftiger Mensch gesetzt und bestimmt bin, so habe ich offenbar ein Recht und eine Macht, von verschiedenen Quellen der Erkenntnisse und des Bewußtseins zu wissen. Dort Idee hier Thatsache, dort Wissenschaft hier Glaube, dort Gedachtes hier Erfahrenes; und doch zwischen beiden Punkten mindestens dem einigen Zwecke nach Friede, Anerkennung und Harmonie. So ist von jener Unsicherheit, auf welche Kant oder Fichte den Zweifel an der psychologischen Möglichkeit der Offenbarung gründen, nicht zu reden.

Nun gehen aber Kant und die Kantianer noch weiter vor, um den christlichen Offenbarungsbegriff zu beanstanden. Sie sagen nämlich, eine zur Vernunft und Gewissenserkenntniß hinzukommende Gesetzgebung ist nicht nur unnöthig, sondern auch positiv schädlich. Wie ist das gemeint? Für's Erste versteht sich von selbst, daß menschlichen Wesen, Vernunft und Gewissen, eine Selbstgenugsamkeit zukomme. Denn die Vernunft regiert mit dem Gewissen das ganze Leben, alle inneren und äußeren Verhältnisse auf ihre Weise. Es bedarf also keiner weiteren Gesetzgebung. Einer solchen Weltregierung kann es bedürfen, welche die Gesetzgebung der Vernunft und des Gewissens anregt, unterstützt und fördert, aber einer neuen Gesetzgebung bedarf es nicht. Im Gegentheil, wenn nun eine neue hinzukommt, so muß sie sich entweder unterordnen oder überordnen. In beiden Fällen ist die Heteronomie nutzlos oder hinderlich für höhere Lebensbildung. Muß sich die Offenbarung unterordnen, so behält sie bloß die Dignität historisch-empirischer Momente, die für die Aussprüche der Vernunft und des Gewissens gleichsam zum Commentar dienen. Will aber die hinzukommende Gesetzgebung sich überordnen, dann drückt sie auf die Persönlichkeit, auf die Freiheit und fördert nicht sowohl die Vernunftthätigkeit, als sie vielmehr dieselbe alterirt. Alle freie Menschen werden nun wieder Knechte. Auf dem freien Menschen lastet nun ein Gesetz und info-

fern sind alle statutarische Religionen vom Uebel, und besonders, wenn sie die Meinung göttlich unmittelbarer Offenbarung für sich haben. Steht es denn aber mit den Umständen, die hier in Betracht kommen, wirklich so? Schon das erste Moment der Ueberzeugung vom Glauben ist ein Punkt der Erfahrung nicht vom Knechtthum, sondern von Befreiung, da doch nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Abhängigkeit von Gott von dem Standpunkt des Vernunftgesetzes und Gewissens aus geleugnet werde. Da doch selbst der Kantianismus hypothetisch die Vorstellung Gottes und der Weltregierung Gottes zu Hülfe nimmt, um den categorischen Imperativ „du sollst", das unbedingte Sittengesetz in Stand zu halten, so kann doch unmöglich angenommen werden, daß die Annahme des Daseins Gottes mit ihren Folgen eine Belastung des Gewissens sei. Im Gegentheil, sie erscheint kraft der hypothetischen Sätze Kant's als eine Hülfe. Es haftet also am Endpunkt dieser Instanz gegen den Offenbarungsbegriff ein Widerspruch gegen dieselbe. Man müßte annehmen, die bewußte Abhängigkeit von Gott sei ein Hinderniß der Vernunft und die Vernunft ist doch, selbst abgesehen von der Offenbarung, ein Antrieb, Gott zu denken, Gott zu glauben. Kant, wie so oft die speculativen Philosophen verwechseln gegebene kirchliche Formationen des Christenthums mit dem lebendigen, thatsächlichen, geistlichen Christenthum. Sie nehmen auch nicht genug darauf Rücksicht, daß die christliche Religion nicht allein eine Religion des Vaters und Sohnes, sondern auch eine Religion des Sohnes und des heiligen Geistes ist. Denn sagt die Schrift: der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit, da geht sie eben von der Erfahrung aus, daß dieser Herr nicht mechanisch, buchstäblich gesetzgebend regiert, sondern durch den Geist regiert, durch Bewegungen, die innerhalb des Bewußtseins befreiend wirken.

Wir werden jetzt nun nicht Veranlassung nehmen, die beiden andern Grundbegriffe, Heil und Heiland gegen wissenschaftliche Instanzen des reflectirenden Verstandes zu vertreten. Diese Vorstellungen werden ja einen Haupttheil in unserer speciellen Betrachtung der christlichen Glaubenslehre bilden.

2. Offenbarung und heilige Schrift.

Wie kommt es denn, daß wir als Christen nicht allein einen Gottes- und Offenbarungsglauben, sondern auch einen Glauben an eine heilige Schrift haben? Für's Erste müssen wir doch an Grund und Zweck der „Schrift" überhaupt erinnern, und was Schreiben, Schrift, Schriftwesen in der menschheitlichen Geistes- und Bildungsgeschichte bedeute, ob denn dieses Moment namentlich in der religiösen Geschichte für etwas zufälliges zu gelten habe, untersuchen. Wir dürfen doch unstreitig anerkennen, wenn wir den Begriff einer Weltgeschichte oder eine Geschichte der Menschheit anerkennen, daß ein einzelnes Zeitalter nicht bloß dazu bestimmt ist, ein Stück Geschichte zu sein oder ein Stück Geschichte zu machen, sondern auch dieses, ein neues, weitere Geschichte machendes Geschlecht, soll die schon bestehenden Erträge der Geschichte, die Geschichte der Vergangenheit in sich aufnehmen, mit verarbeiten und fortsetzen können. Ist dies der göttliche Zweck, wie wir anerkennen müssen, was ist denn da für eine Voraussetzung nothwendig? Es müssen doch Mittel da sein, nicht allein irgend wie, sondern auch auf möglichst vollständige zusammenhängende und ursprüngliche Weise die Erträge alter Geschichtsepochen auf spätere fortzupflanzen. Wenn wir uns nun das Gedächtniß noch so mächtig, die mündliche Rede als Tradition noch so reich denken, werden wir doch nicht bis dahin kommen, daß wir sagen könnten, wir haben auf eine ursprüngliche Weise vermöge der ursprünglichen Fortpflanzung und Mittheilung der Erfahrung die Erträge großer vorausgegangener, unter einander zusammenhängender Epochen im Besitz. Denn dazu gehört schlechterdings die Schrift. Je wichtiger die Wirkungen, die Erträge einer weltgeschichtlichen Epoche sind, desto mehr unterliegen sie den Zersetzungen, den Veränderungen, den Entstellungen, die in einer bloß mündlichen und zufälligen und wenn auch noch so sehr reflectirten und beabsichtigten Tradition damit vorgenommen werden. Wir können schon darum erfahrungsmäßig der bloß mündlichen Tradition nicht trauen. Tritt in einer Epoche ein höheres Princip in das Bewußtsein eines Zeitalters ein, so hat dieses Princip sofort mit den Richtungen zu kämpfen, welche es überbietet, das christliche

oder das mosaische. Anfangs hat es vielleicht die Herrlichkeit persönlicher Wunder eines Jesu oder Moses für sich; treten diese historischen Persönlichkeiten zurück, so kommt wieder der alte Adam auf, so tritt wieder das jüdische oder das heidnische Princip in seiner ganzen Kraft auf und regt sich gegen das Neue. Was soll geschehen? Das Christliche, getragen von bloßen schwachen und sündigen Menschen, die nur halb entwickelt sind nach dem Princip des Christenthums, wird wieder mit dem Judenthum und Heidenthum amalgamirt. Wie werden die Redner eines solchen neuen Princips sich mit den Pharisäern oder mit den heidnischen Philosophen vertragen? Was wird aus der Tradition werden? Schon aus solchen Beispielen kann man ja ableiten, daß es ein allgemeines Postulat für die Geschichte der Menschheit ist, daß gewisse Epochen *schreiben*, daß die Epochen und die Epoche machenden Männer selbst entweder unmittelbar oder mittelbar Schriften hervorbringen, die unter einander irgend wie ein Ganzes bilden. Es ist immer ein gewisses Vorurtheil daran betheiligt, wenn eine Geistesangelegenheit an einem so reflectirten Factum des Geistlebens, wie das Schreiben und die Schrift ist, haften soll, wie z. B. ein deutscher Philosoph irgendwo sagt, der Protestantismus schaffe ein papiernes Papstthum; denn der Protestantismus hat von jeher von Feinden und Freunden des Schriftprincipes halben Spott und Hohn erleiden müssen. Wir haben uns nun vorläufig darüber schon Rechenschaft gegeben, daß doch eben das Schreiben ein ganz unentbehrliches Moment der Geschichte überhaupt und der Geschichte des Geistes und der Nachwirkung gewisser großer Epochen ist und bleibt. Die Schrift, die Fixirung eines Lautes, eines Wortes und dadurch auch eines bestimmten Gedankens und Wissens, demnach auch frische Gegenwart, mögliches und wirkliches Unterpfand urbildlicher Vergangenheit in jedem Gebiete ist zusammengehalten mit dem übrigen allbedingenden Verhältniß menschlicher Cultur ein Unentbehrliches.

Je größer aber, je allbestimmender für die künftige Bildung ein Erzeugniß der Vergangenheit ist, desto größer muß das Erforderniß, die Dignität des Schriftwesens oder der Literatur werden. Denken wir uns nun die Religion als das Allbestimmende, als den ergiebigen Schoß aller geistigen Bildung, so muß im Namen der Religion ebenfalls auf das Moment „Schriftwesen, Literatur“ im

höchsten Grade geachtet werden. Wir sprechen aber nicht bloß von der elementarisch allgemeinen Religion, vielmehr von einer sich selbst als göttliche Thatsache authentisch auslegenden Geschichts-Offenbarung, welche sich auf Verfall und Verderben auf dem sittlichen Gebiete bezieht. Wir stellen uns also kraft unsers Glaubens auf specifische Offenbarung, wie sie in Christo gipfelt; ist es möglich, daß ein Christus sei menschheitlicher Offenbarer und Erlöser, ohne daß er für alle Räume und Zeiten menschheitlichen Lebens Bestimmung habe? Diese Bestimmung nun wäre keine, so sie nicht ein in ihrer ursprünglichen Wahrheit und Kraft mögliche Einwirkung in sich schlösse. Die Ursprünglichkeit dieser seiner Wirksamkeit wird in intensiver, ex- und protensiver Richtung vollständig bleiben müssen. Entweder gehören dazu viele andere Wunder, und eben Undinge, oder es muß das so höchst legitime Wunder schriftlicher Urkunden ins Mittel treten. Hieraus ergiebt sich für uns eine ideelle Forderung, daß die wirkende Endursache der Offenbarung und des Heiles auch erhaltbare Urkunde von den Thatsachen und erkennbar authentische erwirke. Man könnte sagen, Christus, da er selbst nicht Schriftsteller geworden, noch mit seiner Art Zeuge zu sein es vereinigen konnte, doch nach seiner Vollendung in der Auferstehung einen genugsamen Stellvertreter und Erklärer am heiligen Geiste habe. Dem aber, daß es einer anderweitigen Vermittelung nicht bedurft hätte, widerspricht es, daß der Geist gar nicht von vorn herein als Geist Christi erkannt werden konnte, wenn er nicht beständig seine Beziehung auf den historischen Christus, auf Christum selbst behielt, wie er sagt: er wird es von dem Meinigen nehmen und nichts von sich selber reden. Die Offenbarung in der Form des Wortes, des geschehenen und des verkündigenden, muß sich einen Leib schaffen, der dazu geboren ist, den verklärten Heiland zu vergegenwärtigen; ein Erfolg, der sich ohne Geschichtschreibung durch den Geist und für den Geist Christi nicht denken läßt. Denn dieser Leib des Wortes ist der nächste beständige Ersatz für den vollendeten Christus. Allein wenn eben nur eine Schrift da wäre, die irgend wie von der Entstehung der christlichen Religion oder von ihrem Inhalt Bericht gäbe, wenn z. B. ein großartiger Katechismus im zweiten christlichen Jahrhundert entworfen worden wäre, mittelst dessen immerfort die Wahrheit des Reiches Gottes verwaltet werden sollte, so wäre das etwas

Anderes, als wenn wir sagen können, wir haben im eigentlichsten Sinn Urkunden der Offenbarung. Wir bedürfen nämlich, wenn die Idee verwirklicht werden soll, solche Schriften über den Ursprung des Christenthums, die in einem unauflöslichen Causalzusammenhang mit den Heilsthatsachen selber stehen. Wir nennen Urkunde eine solche Schrift, welche in ihrer Entstehung und Abfassung selbst mit den Thatsachen, wovon sie Kunde giebt, unauflöslich vereinigt ist. Die Urkunde ist ein Stück der Thatsache, von welcher sie authentisch Kenntniß zu geben hat. Schon zwischen menschlicher Stiftung und einer Stiftungsurkunde giebt es kein zufälliges, sondern wesentliches Verhältniß. Das aber läßt sich von der göttlichen Offenbarung und der heiligen Schrift desto eher im Ganzen und Großen wahrnehmen, weil nicht etwa erst, als die Epochen der Offenbarung vollendet waren, eine Urkunde darüber verfasset worden ist; denn beide haben tausendjährigen Geschichtsgang und Bildungsverlauf neben-, in- und durcheinander, die Offenbarung und die Schrift. Zwar Paulus hat durch mündliche Predigt und apostolisch persönliches Wirken in der Gegenwart christliche Gemeinen ins Leben gerufen. Aber ist nicht die Entstehung seiner Schriften mit Grund, Anlaß und Zweck derselben in sein Missionsleben wesentlich verwebet und verwickelt? Mag immer hin die redende Offenbarung das Frühere sein müssen, so schreibt sie doch von Epoche zu Epoche, und so, daß die spätere den Inhalt der früheren urkundlich anzuschauen vermag. Das schreiben Wollen und Sollen sogar folgt frei und lebensmäßig aus der Natur der Sache ebenso frei als mit Nothwendigkeit. Es sind ja nicht wissenschaftliche Intentionen eines Theologen oder Schulgelehrten, aus denen sich die heiligen Schriften ergeben und aneinander reihen. Diese wachsen aus dem lebendigen Geist des Glaubens und prophetischen Zustandes hervor. Wer begreift nicht, daß eine Gesetzgebung des Jehovah-Principes schreiben muß; und doch erst nach und nach, nach Anstoß des Orts- und Zeitbedürfnisses sich vollständig aufzeichnet, oder zu bleibenden Gestaltungen des Ganzen gelangt. Eine nicht geringe Zahl von Gesetzen Mose's muß schon während des Wüsten-Zuges aufgeschrieben sein, denn die Fassung und Ausdrucksweise paßt unmittelbar nur auf die Zustände des Lagers u. s. w. Oder wer begreift nicht, daß was als Wort Gottes der Prophet inne hat, ihm

bewußter Weise, wenn schon unmittelbar für die Gegenwart, doch zugleich für eine lange Zukunft gegeben erscheint, sodaß er sich, sofern überhaupt schon Schriftwesen da ist, zum Schreiben angetrieben fühlen muß? Der Eindruck der sprechenden Wunderthaten Gottes pflanzt sich eine Weile durch mündliche Ueberlieferung fort, aber der bald so oder so sich verirrenden Sage kommt zeitig die prüfende Geschichtschreibung zu Hülfe. Festliturgieen fordern geschriebene Psalmen. Es ist nicht noth, erst nachzuweisen, wie nach geschlossenen alten Bundes-Zeiten auch in den neuen ein Interregnum bloß mündlicher Rede sehr kurz verlaufen muß. Mit einem Worte, es ist überall aus Lebensursachen geschehen, daß die Offenbarung solche Schriften absetzte, bis das, was wir den Kanon nennen, vorhanden war. Und es ist so wichtig, hierauf zu achten, daß wir sogar sagen können, wenn wir die heilige Schrift nicht hätten, welche fortgepflanzt, ausgelegt, übersetzt wird und aus der die mündliche Rede immer wieder schöpft, so hätten wir allem Ansehen nach gar keine vorchristliche Literatur mehr, die classische nun einmal ganz gewiß nicht. Denn wer hat denn die classischen Urkunden der perikleischen und römisch-augustischen Zeit erhalten, welches Interesse, welche Betriebsamkeit? Die nationale Würde und die nationale Energie der classischen Völker war gebrochen und verfallen. Die Religionen traten ihre Macht an die Religion des übernatürlichen Gottes ab; aber sie hatten Formen und Gefäße der Darstellung und Sprache geschaffen mittels der Kunst, die ihnen eignete, und mittels der Wissenschaft, welche das Christenthum sich zueignen mußte, um sich verbreiten zu können. Die künftige Romantik setzte eine Antike voraus. Die heilige Schrift übersetzte sich in die klassischen Sprachen. Auslegung, Theologie, Mission waren an diesen Hergang gebunden. Als das Christenthum den germanischen Boden beschritt, mußte es zunächst wenigstens Latein mitbringen. Die Zeiten der Karolinger sind schon der Ansatz von compilatorischen Werken der Christen, durch welche ihnen die Zuflüsse der gesammelten Schätze des Alterthums zukommen. Sie können dies Alles nicht entbehren, sie können kein Kirchenwesen einrichten, keinen Cultus erhalten, ohne eine Einsicht in die Sprachen der Religion zu erlangen, und demnach nicht die Uebung in der griechischen und lateinischen Sprache entbehren. Wer hat denn so fleißig und an-

haltend die Classiker abgeschrieben? Alles dieses hat das christliche Literaturinteresse hervorgebracht und erhalten. Wenn eine Scholastik entstehen sollte, mußte eine Patristik vorausgegangen sein, und diese war ohne klassische Philosophie und Sprache nicht möglich gewesen. So giebt es schon für das intellectuelle Interesse nichts größeres, als die biblische Literatur, welche mehrere Jahrtausende arbeitet, ehe sie selbst fertig ist und nun noch Jahrtausende zählt, um ihre Schätze zu verbreiten.

Nun kann man sagen, heilige Schriften, eben als heilige, müssen doch in ihrer Ursprache mit ihrem ganzen Buchstaben erhalten werden. Wie ist das möglich geworden? Sehen wir auf das alte Testament, so finden wir sogleich, daß da nichts theureres im Volke sein konnte, als die richtige Ueberlieferung der Gesetze, als die Erhaltung der Hymnen, der Gesänge, die zum Gottesdienst Jehovah's gehörten. Und als der Strom der Weissagung versiegt war, begann das Institut des Lesens, des Abschreibens, des Ordnens, Thätigkeiten, die bis zur masoretischen Feststellung des alttestamentlichen Textes gehen, und die überall die Spuren davon geben, daß alle Zeiten, die am Genusse der biblischen Literatur Theil nehmen, auch angeregt und bestätigt werden, zur Erhaltung des Textes mitzuwirken. Nun giebt es auch zwar nicht inspirirte Uebersetzer, wie die Fabel von der griechischen Uebersetzung des alten Testamentes lautet, aber volksthümliche, ja oekumenische Uebersetzungen der heiligen Schrift, einmal in das Griechische, dann in das Lateinische und am allerspätesten in das Germanische, die durch den lebendigen Zusammenhang der Sprachzeitalter und Nationalsprachen, durch den fortdauernden Besitz der Sprachschlüssel, in welchem sich alle Betheiligten dieser Religion befanden, so controllirt werden können, daß sie als gültig anerkannt, als gültige Vermittelungen zwischen den verschiedenen Sprachen angesehen werden dürfen. Auch das ist göttlich weisheitsvoll geordnet. Der Sprachzusammenhang mußte erhalten werden. Wenn die Barbaren der ins römische Reich einbrechenden Völker fortwährend Barbaren geblieben wären, seit germanische Fürsten ein solches Reich, wie Theodorich, errichtet hatten, nicht in antiker Volkscultur Vermittelung gesucht und gefunden hätten, wenn nicht ein karolingisches Culturbestreben in der Weltgeschichte hervorgetreten wäre, dann ließe es sich wohl

denken, daß auf eine vielleicht nicht herstellbare Weise der Zusammenhang der Nationalsprachen hätte unterbrochen werden können. Der Schlüssel zu den Sprachen des Alterthums und sein Schriftwesen selbst wäre verloren gegangen. Aber der That nach ist es anders.

Wenn nun aber doch in beiden Testamenten kritische Zweifel an den Lesarten, verschiedene Recensionen von einzelnen Schriften und Schriftstücken übrig bleiben, verliert da nicht die urkundliche Religion dennoch die Bedeutung und die Geltung des Glaubens an die heilige Schrift, wird sie nicht erschüttert? Es kann so scheinen und hat Vielen so geschienen, weshalb auch von orthodoxen Leuten die Text-Untersuchung selbst perhorrescirt worden ist, sowie die Prüfung der Abfassung, des Zeitalters einer Schrift u. s. w. So verfuhr das allererste theologische Alterthum nicht. Da hatte man Textkritik, erkannte historisch-wissenschaftliche Untersuchungen an. Das Zeitalter des christlichen Alexandrinismus, auch Augustin und Hieronymus sind deß so gut wie die Griechen Zeugen. Und wie spricht sich darüber einer der ersten Theologen aus, der wohl der Urheber der christlichen wissenschaftlichen Theologie genannt werden kann? Die Schrift ist, wie eine Jungfrau, die sich entziehet und spröde sein muß, so lange als sie nicht zur legitimen Gemahlin geworden ist. Das will sagen: die Schrift kann man nicht so ohne weiteres verstehen und ergründen, wie deutlich sie auch für die Empfänglichen rede, mit Liebe, mit Hingebung, mit heiliger, treuer Beflissenheit muß man ihr nahe treten und sich ihr widmen. Dieser Sinn würde nicht genug erregt werden, wenn es so ganz leicht wäre, mit der Schrift umzugehen. Ein Schriftverständiger muß ein ζητητικός (Untersucher) sein. Wenn es nun gar keine Hindernisse gäbe, wenn der Ring des Buchstabens und der Orthodoxie für immer fertig wäre, und Jedem an den Finger oder um den Hals gelegt werden könnte unter allen Umständen, so würde aus der Kirche und Theologie ein Mechanismus und eine Zwingherrschaft werden. Die göttliche Vorsehung hat es so eingerichtet, daß das Umgehen mit den heiligen Schriften gar viel Fragen erfordert. Aber diese stärken das tiefere Ergründen des Kernes der heiligen Schrift. Das bloße Accidentelle, diese Außenseite macht Schwierigkeiten, verursacht vielerlei Zweifel und Untersuchungen. Die Auslegung der Schrift selbst bleibt irgend wie wissenschaftlich hypothetisch, sie bleibt eine werdende und

doch ist die möglicher Weise gewordene, Sicheres besitzende Auslegung der heiligen Schrift überall vorhanden, weil der Geist der Schrift durchschlägt und hinreichend zum Seligwerden herauswirket. Das sind Gedanken schon der allerersten Theologie und zwar der bedeutendsten des alten Kirchenthums gewesen.

Jetzt kann man noch eins fragen: Wenn aber die Schrift einen Glauben fordert, so muß doch dieser Glaube auch ein persönlicher werden können? Namentlich nach den Forderungen des Protestantismus. Wie ist das möglich, daß überall mit dem Christenthum auch mehr und mehr ein persönlicher Schriftglaube gegeben sei? Ein persönlicher Offenbarungsglaube, kann man sagen, läßt sich denken, wenn es überhaupt eine Wirkung der christlichen Religion und Predigt in der Welt giebt. Die Vorstellung des Lebens Jesu und der Ursachen und Wirkungen seines Todes können Jedem vorgehalten werden, und im Zusammenhang mit der ganzen Geschichte der Sünde und Welt eine große Wirkung auch auf die einfachsten Hottentotten und Neger hervorbringen, sie zu bekehren. Aber wie mag der heilige Schriftenglaube ein unabhängiger, selbstständiger, inniger, persönlicher werden? Was Glaube ist, kann ich nicht im Namen eines Anderen haben. Wo es auf Seligkeit und Glaube ankommt, auf das Innerste und Wesentlichste eines menschlichen Selbstbewußtseins, kann ich zwar durch Gemeinschaft im Glauben gefördert werden und ich soll der Reciprocität in Bezug auf alle Glaubensinteressen mich befleißigen, aber den persönlichen Glauben kann mir keine kirchliche Autorität ersetzen oder erzeugen. Das lehrt der erste Blick auf die Urkunden der christlichen Religion, daß es zum Wesen des Glaubens, von dem die Seligkeit abhängt, auf Selbsterfahrung ankommt. Wie ist in dieser Hinsicht die Genesis des persönlichen Schriftglaubens zu verstehen? Es leuchtet von selbst ein, das einzelne Subject, die Person kann nicht isolirt werden. Immer muß hinzugedacht werden, daß irgend eine an die Bibel anknüpfende religiöse Gemeinschaft schon vorhanden ist. Daraus folgt, daß die Bibel eben so wenig, als der einzelne Leser isolirt werden kann, d. h. die Bibel ist die beständig ausgelegte, gepredigte, verkündigte; man darf die Bibel in ihrem Wirken als Offenbarungsurkunde nicht bloß für sich und getrennt vom gemeinsamen religiösen Leben denken, sondern sie ist die gelesene, verstandene, ausgelegte,

verbreitete und gepredigte. Dies vorausgesetzt, kann es also für das Individuum schon ein gläubiges Vorurtheil, eine gläubige Voraussetzung geben. Es ist eigentlich für jedes Individuum so, wie für die heidnischen Bevölkerungen, die zuerst durch die Predigt vom leidenden und auferstandenen Christus angesprochen werden, und wenn diese Predigt sie erweckt hat, nun in die heiligen Schriften eingeführt werden, die in ihre Volkssprache übersetzt worden, so daß es nun heißt: komme und siehe es. Das ist immer eine Wonne der heidnischen Bevölkerungen, die erweckt worden sind oder der einzelnen Heiden, die zum Glauben kommen, nun mit einem vorläufigen Verstande des Evangeliums in die biblischen Evangelien einzutreten. Wenn aber auch das persönliche Selbstbewußtsein schon einen Zugang zur heiligen Schrift erlangt, so kommt es doch eigentlich zum persönlichen Bibelglauben erst, nachdem ein volles Lebensbild Jesu, des Mittlers, aus den historischen Thatsachen heraus gewonnen ist, wenn der Beschauer durch Apostelgeschichte und Römerbrief, durch apostolische Auslegung inne geworden ist, dies ist das Heil, von diesem Punkt meiner Anschauung und meines Innewerdens aus kann eine völlige Erneuerung meines Lebens und Wesens ausgehen. Es ist nicht nöthig, um zum Bibelglauben persönlich zu gelangen, daß man die ganze Bibel gelesen, viel weniger, daß man erst ihren ganzen buchstäblichen Inhalt, als hinreichende Substanz des selig machenden, des reinigenden und belebenden Glaubens ansehe, sondern es schließt sich alsbald an den Erfahrungsglauben, der sich an Evangelien und Epistel heftet, ein Vorsehungsglaube an, der für Unverstandenes Bürgschaft nimmt. Denn auch der sensus communis urtheilt so, daß das, was mit dem seligmachenden Mittelpunkt der Schriftwahrheit in geschichtliche, organische Verbindung seit Jahrtausenden getreten ist, auch eines Geistes mit dem Kern des Evangeliums oder mit dem sein muß, was unmittelbar versöhnend auf das Bewußtsein wirkt. Nicht gerade ist für den Einzelnen sogleich möglich, aus diesen Schriften einen Organismus des biblischen Inhaltes herauszuerkennen, noch viel weniger möglich, den Erfahrungsglauben aus allen einzelnen Schriften zu schöpfen; wie schwer z. B. aus dem Prediger Salomonis, wie schwer aus einzelnen Psalmen, die einen Rachegeist zu athmen scheinen, wie schwer für viele aus der Offenbarung Johannis, wie schwer für Viele auch nur das Buch

Hiob recht aufzufassen! Aber der Glaube an des Offenbarers und Lenkers, des Herrn Werk, daß das Ganze, dessen Theile sich or=ganisch mit dem wesentlichen Evangelium vereinigt haben, von dem göttlichen Offenbarungsprincip herrühre und von demselben einen Geiste, schließt sich als eine Ergänzung mit dem biblischen Erfah=rungsglauben zusammen, und das so genannte Zeugniß des heiligen Geistes ergänzt also einen jeden Mangel an Glauben an die heilige Schrift, wenigstens möglicherweise. In der Wirklichkeit hat fast jeder persönliche Bibelglaube irgend welche Kämpfe und Widersprüche aus=zuhalten, und da ist es am Ende doch mehr noch die sittliche Energie des Glaubens, welche diesen Contrast unschädlich macht, als die herrschende Wissenschaft. Man muß freilich in der christlichen Kirche, wie groß auch der Unterschied des theologischen und nicht theolo=gischen Bibellesens sei, nicht meinen, daß deswegen, weil der Theo=logen= und Nichttheologen=Stand geschieden ist, er auch getrennt sei. Denn die Wissenschaft vom Christenthum ist dem Leben nicht an sich fremd, sondern wird von der Seite des Lebens sollicitirt, corrigirt, eingeschränkt, zum Nachdenken, zum besseren Schöpfen, zur besseren Kritik genöthigt, und umgekehrt ergießt sie sich selbst auf die Regionen des gemeinen und allgemeinen Bibelverstandes immer mehr. Nur ist dem Bibelglauben durchaus schädlich, wenn der In=spirationsglaube mechanisirt und eine Inspirationstheorie vorn weg angelernt wird, welche aus Angst vor jesuitischen Einwendungen gegen das Schriftprincip der Protestanten oder aus Furcht vor Kritik des lebendigen und geschichtlichen Hergangs der Genesis der heiligen Ur=kunden vergißt. Auch ist eine Inspirationslehre praktisch falsch und trügerisch, welche nicht zugiebt, daß sich die Bibel von ihrem Mittel=punkt selbst aus kritisire, daß der Geist selbst die Auslegung bedingt und beherrscht. Vornehmlich ist nöthig, daß, wenn ein gesunder Volksglaube an die Bibel erhalten oder neu belebt werden soll, nach=dem er an Aufklärung erstorben war, zwei Elemente des biblischen Inhaltes nicht verwechselt werden, nämlich dasjenige, was unmittel=bar Wort Gottes genannt werden, oder unmittelbar beseligende, reinigende und belebende Wirkung auf das menschlich sittliche Be=wußtsein üben kann und dasjenige, was zur Einfassung und Ueber=lieferung des Wortes Gottes dient. Denn obgleich mit vollem Recht die ganze Schrift „Wort Gottes“ nämlich „Offenbarungsurkunde“

genannt wird und genannt werden darf, so macht es doch einen großen Unterschied, ob die Stufen der wissenschaftlichen Erkenntniß, für welche sich Gott auf verschiedenen Stufen der Offenbarung herabgelassen hat, ob die Stufen des Wissens von der Natur und Geschichte selbst mit zum göttlich gesetzten und geoffenbarten Inhalt gerechnet werden. Es hat der Schriftautorität und dem Bibelglauben unendlich viel geschadet, daß man ohne weiteres die Astronomie, die Physik, die Geographie, die Ethnographie der Bibel, kurz das wissenschaftliche Element gleicherweise für geoffenbarten Inhalt genommen hat, wie die Heilsordnungen, wie dasjenige, was zum Erzeugen des Heilsglaubens unmittelbar dienet. Das ist gewiß, daß das Princip der Offenbarung, als ein göttliches gesetzt, daß der heilige Geist als Princip der heiligen Schrift angenommen, immer das Geeignetste, das Erwählteste von urgeschichtlichem und anderem geschichtlichen Wissen an sich gezogen und zu seiner Vermittelung gebraucht hat; ebenfalls, daß es auch in Ansehung des Zusammen- und in Ineinander-Seins des natürlichen und übernatürlichen Wissens in der Schrift eine göttliche Oekonomie und Zweckmäßigkeit giebt. Aber wer will es verschulden, wenn irgend wo die Naturwissenschaft in einen Conflict mit der Darstellung der Natur in der Urgeschichte tritt, oder wenn verschiedene Urkunden in ethnographischer, geschichtlicher Hinsicht sich streiten, ja wenn verschiedene Geschichtserzählungen über ein und dasselbe Factum vorkommen, wer will es verantworten, daß man sagt: entweder ist in der Bibel gar nichts wahr, oder wir müssen erst diese Conflicte aufgelöst haben? Es kann eine ganz kindische Naturansicht der heiligen Schrift zu Grunde liegen, ohne daß sie im mindesten die Bestimmung stört, welche die Offenbarungsurkunde erfüllen soll. Denn wie das Uebernatürliche allenthalben im Natürlichen und an dem Natürlichen sich erweisen und offenbaren kann, weil die Natur die Basis aller Wunder ist und bleibt, so ist es auch mit den Wundern des Wissens in der Offenbarung.

Nun aber haben wir an der Bibel einen Kanon, ein Ganzes, das in Haupttheile getheilt wird und da fragt es sich, ob denn der Bibelglaube auf ganz gleiche Weise die alttestamentliche und neutestamentliche Bibel zum Gegenstande haben könne. Das alte Testament ist ja kraft des neuen ein altes geworden und tritt also hinter das neue zurück. Wie? läßt sich der Offenbarungsbegriff theilen und

muß etwa hier in einem geringeren Sinn von Offenbarung die Rede sein, wenn vom alten Testament die Rede ist, als vom neuen? Kann überhaupt auch im alten Testamente wahre und absolute Religion angenommen, kann auch im alten Testament der Begriff der göttlichen Offenbarung unmittelbar in Geltung gesetzt werden? Bekanntlich hat in allen Hauptzeiträumen der Kirche es darüber Irrungen gegeben. Die unvermittelten Anstöße gegen die Göttlichkeit des alten Testaments kommen doch am meisten nur bei den Parteien vor, welche für häretisch, für außerkirchlich, für unkirchlich erklärt werden. Dieses an und für sich kann uns noch nicht beschwichtigen; denn wir Protestanten wenigstens sehen, daß in dem langen mittleren Zeitraum der Kirche sehr viele echt evangelische Denkungsarten unter dem Namen der Ketzerei unterdrückt worden sind; und es findet sich auch in der neueren Geschichte der Kirche und des christlichen Urtheilens und Erkennens immer wieder vor, daß Vorurtheile gegen die Bibel entweder gegen das alte Testament oder gegen die ganze Bibel gefaßt worden sind, weil das alttestamentliche Element überall, wenn auch in erneuerter Form, im neutestamentlichen wiederkommt und sich wieder geltend macht. Daher denn auch die allerersten Widersacher des alten Testamentes in der christlichen Kirche das neue Testament selbst reinigten. Der bekannte Gnostiker Marcion reinigte selbst den Lucas und selbst die paulinischen Briefe von vielen Stellen, die unmittelbar auf alttestamentlicher Voraussetzung fußten. Marcion, der so viele Nachfolger bis in die neuesten Zeiten gehabt hat, ging von der Ansicht aus, daß das alte Testament ein ganz anderes göttliches Princip habe, daß der Gott der Gnade und Barmherzigkeit, das Princip der Liebe gar nicht in dem alten Testament wirke, sondern daß ein beschränkter Geist, ein so genannter bloßer Gott der Gerechtigkeit dem Gesetze und dessen Entwickelungen als einer niedern Rechtssphäre vorstehe. Aber noch jetzt ist es so, daß besonders die gebildeten Stände, besonders die empfindsamen, zarten Gemüther einen zu großen Abstand von der christlichen Gesinnung im alten Testamente finden, wie sie es auffassen, und zaghaft werden, sich in demselben anzusiedeln. Wir sagen getrost und können das leicht beweisen, daß, wer das Göttliche des alten Testamentes nicht erkennen kann, auch das Göttliche des neuen Testamentes sehr temperiren und großentheils die alttestamentliche Vor=

aussetzung, an die das neue Testament unmittelbar sich anschließt, neutralisiren muß, wonach er dann eigentlich nicht anders kann als mit Semler oder Wegscheider und den gleichgesinnten Theologen annehmen, daß doch auch im neuen Testament eine reinere und unreinere Lehre zu unterscheiden sei und daß die Theorie und Praxis diese rothen und schwarzen Fäden auseinander zu halten suchen müsse. Es ist wenigstens meine innigste Ueberzeugung, daß man sagen darf: auch im alten Testament ist die wahre, die absolute Religion, obwohl in zeitlicher, nationaler Schranke geoffenbart, so daß erst durch eine Entwickelung seiner Keime es selbst in seiner ganzen Göttlichkeit erscheinen kann. Das allererste absolut Wahre ist die unbedingte Verneinung der Verehrung natürlicher Götter, die schlechthinnige Negation des Heidenthums praktisch ausgeführt, eine Grundvoraussetzung, ohne welche ein neuer Anfang in der Religion nicht denkbar wird. Allein das alte Testament geht auch in diese bloß negative Stellung nicht auf. Nicht nur kehrt es eine absolute, feste, unüberwindliche Negation dem Heidenthum zu, sondern hat nun auch gleich allen kräftigen Verneinungen, eine Position und entwickelt vermöge dieser Position alle Keime des wahren Gottesbegriffes, oder strebt zu dem Gott von Epoche zu Epoche hin, der in der Vermenschlichung geoffenbart werden soll und also auch zu der dreieinigen Gottes-Erkenntniß und Verehrung. Alle Spitzen und letzten Zielpunkte alttestamentlicher Vorstellung rühren unmittelbar und namentlich das Christliche an: Neuer Bund, Jehovah's Erscheinung, große Theophanie, Theilnahme der Nationen am Reiche Gottes, Ausgießung des heiligen Geistes über alles Fleisch.

Angriffe gegen das alte Testament.

Demungeachtet wird fortwährend, in Einzelnheiten wenigstens, am alten Testamente Anstoß genommen und zwar von solchen, die im Glauben auf neutestamentlichem Standpunkt zu stehen meinen. Einmal ist anstößig der Particularismus des alten Testamentes, hernach sein Ceremonialgeist, noch viel mehr der so genannte Terrenismus, daß es scheint, als ob die Religion des alten Testamentes vorzüglich Pflegerin der irdischen Gesinnung sei, weil diesseitiger Lohn das Vorherrschende in den Verheißungen sei, und sogar von Anfang und lange im Fortgang der alttestamentlichen Ge-

schichte und Lehre das Jenseits des Lebens, die Welt der Herrlichkeit nur in tiefer Verdunkelung dem Bewußtsein der Gottesverehrer vorschwebe. Es ist ein irdischer Eudämonismus, woran es zu leiden scheint und was das Uebelste ist, Unmenschlichkeit, Unsittlichkeit, Ungerechtigkeit scheint in alttestamentlichen Vorstellungen zu wurzeln, die mit der Religion Jehovahs unmittelbar verbunden sind.

Particularismus.

Eine Betrachtung des alten Testamentes in der Schranke, in welcher wir sie hier anstellen können, wird uns freilich schon in bedeutender Weise von allen solchen Verkennungen des alten Testamentes lösen können. Denken wir uns zuerst den organischen Inhalt des alten Testamentes anfangs ganz äußerlich, Gesetz, Propheten, Psalmen und zu diesen die so genannten heiligen Lehrschriften oder Hagiographa, Hiob und die Salomonischen Schriften, so kann die Grundlegung und das tragende Princip vom Ganzen nirgends anders als in der Bundesstiftung Jehovah's mit dem Volke Israel und der unter Moses sich entwickelnden Volksverfassung gefunden werden. Derselbe Gott, der Himmel und Erde gemacht, spricht zu Israel: Ich bin der Herr Dein Gott, ich habe dich erlöst. Mir allein sollst du dienen, nicht einem Abbildbaren, wie andere Götter sind; und wie Ich heilig bin, sollst du heilig sein. Die gegenseitige Zugehörigkeit zwischen Jehovah und Israel ist allerdings eine absonderliche. Gott bezieht sich auf bestimmte Erlösung des Volks aus Aegypten, auf bestimmte Erzväter. Es ist eine Erwählung, eine particuläre Gnade. Das Volk ist aber dazu erwählt, daß es obwohl sündig, fleischlich, mittels eines Heiligungsprocesses mehr und mehr aus der schlechten Natürlichkeit sich heraus ziehen und in das Element wahrer Gottesdienstlichkeit versetzen lasse. Damit nun dieser Hergang möglich werde, verfolgt die ganze Gesetzgebung die beiden Ziele, das Volk in allen seinen Stämmen und Gliedern in Einheit zu erhalten — Priesterthum, Stiftshütte, Volks-Feste — und es von allen andern scharf zu sondern — Beschneidung, Verbot der Ehe mit den Fremden, Reinheit der Speise 2c. Es stellt sich daher zu den Völkern (Heiden) wie Priesterthum und Laienthum, vertraut auf eine ewige Prärogative in allen seinen Helden, und wo es endlich in Weltverkehr treten muß, wird ihm Haß der Völker, Abstoß

von der Menschlichkeit beigemessen. Der alttestamentliche und jüdisch-geschichtliche Particularismus ist unfehlbare Wahrheit, und bringt einen noch viel schärferen Gegensatz als Grieche und Scythe, als Römer und Barbar hervor. Und doch besteht dieser Particularismus oder Monotheokratismus in Grund und Zweck vermöge aller seiner wesentlichen Momente in einer Tendenz zum Universellen, wie sie sonst in keiner weltgeschichtlichen Erscheinung des Alterthums vorkommen kann oder vorgekommen ist. Schon wenn wir beobachten, auf welchen Urgedanken und auf welche Urgeschichte sich das Gesetz Mose's im ersten Buche mit seiner Eigenthümlichkeit als auf seine Dogmatik gründet. Was ist an sich universeller als der All-Schöpfer, der Einige Urheber und Herr aller Naturgebiete, der unabbildbare und doch allgegenwärtige, allbeseelende, heilig begeistende Gott? Was universeller als die Geschichte der bis zur Völker-Scheide in der Genesis sich entfaltenden menschheitlichen Ursprünge? Es giebt Gesetze des weltgeschichtlichen Verlaufs — einen Zeitraum isolirter Nationen und vereinigter Volks-Culturen; jenem sind Staatsstiftungen aus dem Element der Stamm-Eigenthümlichkeit vorausgegangen. In Abraham dem Vater der Monotheisten, in Moses dem Stifter des religiösen Volksthums, in Christus dem Erlöser der Welt stellt sich der allbestimmende Verlauf da. Denn Israel ist Nation und Staat, ist welthistorisch nicht durch Krieg, Handel, Kunst, Wissenschaft, Staatsbildung, sondern allein — durch Religion geworden. Es währt ein Jahrtausend, ehe das dem Volke eingepflanzte Jehovah-Princip zur Herrschaft gelangt; und nachdem dieser Punkt erreicht ist, geht es, ehe noch sein Voll-Ertrag im Evangelium zu Stande kommt, in die Zerstreuung, um von der Synagoge aus die Morgendämmerung der Offenbarung unter die Heiden zu bringen. In dem mosaischen Cult aber giebt es keinen Bestand, der nicht durch Auslegung der Psalmisten, der Propheten, der Weisen eine ethisch-religiöse, und so eine universelle Bedeutung gewönne. Das Wichtigste ist, daß das Volk selbst Zeichen und Anbahnung, Unterpfand und Weg des „Reiches Gottes" und Vorbild der Gemeinschaft Gottes durch Aussonderung aus der Geschichte der passiven Verehrung in die active geworden.

Terrenismus.

Viel bedeutender und viel schwerer abzuwenden scheint der Vorwand zu sein, den man im Terrenismus gefunden hat; d. h. die mosaische Bundesgesetzgebung, die doch das Princip des alten Testamentes constituirt, wird von einer Verheißung gestärkt, die auf Ziele geht, welche nur diesseits liegen und irdisch sind. Das Volk des gesetzlichen Bundes wird für ein von Gott unbedingt und frei erwähltes erklärt, aber gesegnet ist es nur bedingter Weise. Gehorsam bringt Segen ein, an die Uebertretung hängt sich der Fluch. Wenn nun sowohl im Fluchgesetz als im Segensgesetz die Arten des Fluches und des Segens entwickelt werden, so steigern sich zwar und ordnen sich die angedrohten oder zugesagten Dinge, aber sie gipfeln in Lebensfülle und Tod von zeitlicher Art. Eine Hinausweisung aus dem zeitlichen, natürlichen Dasein, eine Hinweisung auf persönlich-selige Unsterblichkeit komme nicht vor. Wie kann sich nun ein zwiefaches, ein altes und ein neues Testament auf das Princip der wahren und absoluten Religion zurückführen lassen, wenn die Verheißung in dem einen irdisch, in dem anderen himmlisch, in dem einen leiblich, in dem anderen geistlich lautet? Für's Erste müssen wir erwiedern, daß dies ein Unterschied des alten und neuen Testamentes, aber kein Widerspruch sei und daß der Unterschied selbst nur ein relativer ist, weil auch im neuen Testament der Satz vollkommen besteht, die Gottseligkeit hat Verheißungen dieses Lebens und im alten Testament, je weiter es in seiner Entwickelung vorschreitet, desto mehr auch durch Verheißungen die Schranke des Diesseits durchbrochen wird, nach und nach, aber immer entschiedener, da auch schon auf dem Gipfelpunkt der alttestamentlichen Verheißung die Auferstehung der Todten, die Herstellung des gemeinsamen Lebens des geheiligten Volkes vorhanden ist. Allein wir müssen eben, wie in allen Punkten, so hier die Offenbarung von den Bedingungen philosophischer Erkenntniß unterscheiden. Eine metaphysische Beweisung der persönlichen Unsterblichkeit, eine Begründung der Metaphysik des Jenseits oder des Geistes ist in der Offenbarung gar nicht veranlaßt; nirgends auch im neuen Testament findet sich die Unsterblichkeit als Glaubensartikel vorgehalten oder als solche besonders begründet. Innerhalb der geoffenbarten Religion und

ihrer Geschichte wird die Wahrheit in Thatsachen geoffenbart und subjectiv erlebt, also auch fortschrittweise erkämpft, nämlich durch Conflicte angeregt dringt die Erkenntniß des Heiles von jeder Art nach dem Ziele hin. Der Weg wissenschaftlich-philosophischer Religion und der Weg geoffenbarter Religion ist ein verschiedener. Der feste Ausgangspunkt der mosaischen Religion ist der, daß Gemeinschaft mit Gott, Gottesbund durch Heiligung vermittelt in Gehorsam und Vertrauen über Alles gilt. Es kommt in dieser Gemeinschaft mit Gott zuerst auf Gerechtigkeit an, und wenn die Gerechtigkeit da ist, so ist das Leben garantirt. Wenn ich einen heiligen, wahrhaftigen Gott in meiner Gemeinschaft und zum Bundesgenossen habe, dann ist mir für mein Leben nicht bange, dann ist mir Alles gewährleistet, was zum Leben gereicht. Dieß ist Element absoluter Religion. Die nächste Erfahrung aber davon, daß ich mit Gott im Bunde stehe, darf nicht jenseits, sondern muß diesseits liegen. Es muß also sofort in der Zeit sich erweisen, ob du Gottes bist, du Volk, und ob Gott dein ist. Da wird nun seiner Zeit der Widerspruch der Erfahrungen sich finden, daß das erwählte Volk unglücklich, weil unheilig und ungerecht ist, aber es wird sich seiner Zeit dem der andere anschließen, daß die Gerechten gerade viel leiden müssen und daß das auserwählte Volk ein verworfenes zu sein scheint, so daß also endlich, wenn der Bund Gottes bleiben und seine Verheißungen realisirt werden sollen, die Weissagung ganz Anderes eröffnen muß. Das thut sie auch. Was zuerst die Lehre von der Unsterblichkeit betrifft, die man dem Moses abspricht, so ist sie als Thatsache des ahnenden vernünftigen Bewußtseins überhaupt ebenso natürlich bei den Israeliten, wie bei den Heiden. Nicht nur weiß Jeder, daß er zu seinen Vätern versammelt wird, sondern es giebt auch andere Spuren davon, daß der Mensch auch unter den Semiten sich fortlebend weiß. Dagegen ist allerdings wahr, daß im Sinn der Verheißung eigentlich nur zunächst das Volk Unsterblichkeit hat. Denn eine gleichsam müßige Schattenunsterblichkeit, ein Dasein in der Unterwelt ist gleich von vorn herein gegeben, nur daß nach der Voraussetzung schon das alte Testament die Fortdauer der Seele an und für sich keine Seligkeit ist, denn etwas anderes ist das zu erstrebende, das ewige Leben. Im Gegentheil mit dem, den der Segen Gottes inne hat und der in seinem Bunde

lebt, ist es so, daß er sich scheut, in die Grube zu fahren und den Schatten sich zuzugesellen. Diese haben ein negatives Leben, das positive wird durch Theilhaben am künftig eintretenden Himmelreich gewonnen. Die Schranke des Diesseits und Jenseits ist dann nicht mehr. Zunächst geht die Perspective gar nicht über das Diesseits hinaus. So muß es aber sein, wenn die Fortdauer der Seele nach dem Tode für sich noch nicht Seligkeit, nicht wahrhaftiges Leben ist, sondern dessen Hoffnung allein in der Wahrheit der unauflöslichen Bundes-Einheit mit dem Herrn besteht. So liegt es mit der Unsterblichkeitslehre der alttestamentlichen Verehrer. Es kommt die Zeit, wo auf diesem Wege, den die Offenbarung nimmt, die Gewißheit des ewigen Lebens, des Jenseits, der persönlichen Unsterblichkeit viel befestigter sein wird, nachdem sie durch den Kampf der scheinbaren Widersprüche hindurchgegangen ist, und gewisser als sie jemals durch die religiöse Metaphysik geworden ist oder werden konnte. So ist also, was dem Mosaismus zum Nachtheil gerechnet wird, ihm vielmehr zum Vortheil zu setzen. Denn da er von einem festen Punkt der Gemeinschaft eines Volkes und eines Individuums mit Gott ausgeht, so faßt er viel sicherere Grundlage für alle Wahrheiten, die das Jenseits und die Unsterblichkeit betreffen, als die Philosophie geben kann. Wie die wahre Religion zuerst äußerliche Bestimmtheiten hervorbringt, die aber nach und nach innerliche werden müssen, so ist es auch bei diesem Dogma. Freilich gehört nun der Erfahrungskampf dazu, wie er sich im Buche Hiob, im Prediger, in den Klagpsalmen darstellt, denn der Gottlose fähret hoch her und herrscht, der Gerechte dagegen muß viel leiden, muß seinen Mund in den Staub stecken, während der Gottlose triumphirt. „Darüber wäre ich fast ausgeglitten“, singt Assaph im 73. Psalm, „aber da ich in's Heiligthum trat, erfuhr ich, wie es stehe“, und am Schlusse des Psalms: „wenn ich dich nur habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtete, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil.“ Das ist also die feste Grundlage aller Hoffnungen, aller seligen, persönlichen Unsterblichkeit und Auferstehung. Dieses Argument für die Unsterblichkeit besiegelt denn der Erlöser mit seiner Lehre. Denn er hat den Sadducäern gegenüber, die die Auferstehung des Leibes, wenn nicht leugneten, doch vornehm bezweifelten,

gesagt: Ihr versteht die Schrift nicht, ihr kennet weder die Schrift, noch die Kraft Gottes, der Herr ist ein Gott der Lebendigen und nicht der Todten; d. h. wenn er einmal mit einem persönlichen Wesen eine Gemeinschaft eingeht, so befreit er es auch von Tod und Verderben. Denn ist er ein Gott Abraham's, Isaak's und Jacob's, so leben ihm die Seinigen. Darin bestätigt Christus dieses ganze Offenbarungsprincip, das schon im alten Testament herrscht. Zu unser Aller Trost kommt es nicht darauf an, ob nach metaphysischer Wahrheit die geistige Seele nach dem Tode fortlebt, nachdem dieses endliche Dasein aufgelöst; lediglich darauf kommt es an, ob du mit Gott vereinigt bist. Wenn dir dieser Bund die Gerechtigkeit einträgt, trägt er dir auch das Leben ein. Das hat sich aber auch im Verlauf des alten Testamentes dadurch bewährt, daß endlich die kämpfende Frage entsteht: es sind so viele Geschlechter des auserwählten Volkes und so viel Verfolgte und Heilige gestorben und im Exil umgekommen und vor dem schon durch die Hand der Feinde Gottes, was soll aus ihnen werden? wenn nun endlich Gott sein Volk erlöst, wenn er dessen vollkommenen Zustand in Heiligkeit und Seligkeit und Herrlichkeit herstellt, was wird dann mit ihnen, die schon dahin gegangen sind? Da erhebt sich die Weissagung zu einer neuen Stufe und spricht: auch deine Todten werden leben und mit dem Leichnam auferstehen. Da schaut Hesekiel die Regung der todten Gebeine und wie sie sich sammeln und zusammenfügen und wieder Fleisch und Leiblichkeit bekommen, um in Haufen zu dem heiligen Lande zurück zu wandeln, wo sich Alles ergänzen und herstellen und die Verheißung consummiren soll. Hier sieht man, wie fortschrittweise, wie erfahrungsweise von einem festen absoluten Standpuukt aus die alttestamentliche Lehre vorschreitet.

Ceremonialgeist.

Man redet weiter von dem Ceremonialgeist, der durch das alte Testament hindurchherrsche, so daß in dem noch bestehenden Judenthum eine Menge von äußerlichen Satzungen zu seinem Charakter und Wesen gerechnet werden. Daran ist so viel, daß Gebräuche, Ritualien schlechterdings sein müssen in dieser mosaischen Religion und vorhanden sind und auch ihre verhältnißmäßige Geltung durch die ganze alttestamentliche Geschichte hindurch behalten, und das

deshalb, weil das alte Testament eine Darstellung und Einübung des Heiligungsprocesses sein soll und muß. Aber was haben denn die mosaischen Ceremonien für Vorzug, wenn sie mit den heidnischen Ritualien verglichen werden? Mit dem ganzen Symbol- und Ceremonienwesen des Moses ist es anders, als mit den heidnischen, wie sehr sich auch Vieles äußerlich zwischen dem Heidenthum und alten Testament ganz ähnlich sieht. Nämlich die heidnischen Ceremonien vereinigen materiell ex opere operato mit der Gottheit, wirken also magisch. Es giebt keinen einzigen Gebrauch in der Stiftung des Moses, in welchem eine sinnfällige Handlung in magischer Weise die Gemeinschaft mit Gott bewirkt, sondern jeder hat rein symbolische Natur. Das gilt von den Reinigungen, von den Opfern, vom heiligen Gebäude und seinen Constructionen, das gilt von jedem Tempel-Geräthe und jedem Drastischen. Schon in der entwickelten Erklärung des Gesetzes und Wiederholung desselben drückt sich sogar in Ansehung der Beschneidung die symbolische und zwar die sittliche Bedeutung der Ceremonie aus. Im fünften Buch Mose wird nämlich die Beschneidung dadurch ausgedeutet, daß das Volk Israel getadelt wird, daß es unbeschnittenen Herzens sei. Die Beschneidung soll also Symbol der Heiligung in dem Momente des Begriffes „Selbsteneignung, Verleugnung" des eignen Willens und der eigenen Kraft sein. Die Propheten, die doch ganz gewiß die richtigen Ausleger des alttestamentlichen Princips sind, und die Psalmen, ja schon Samuel sagen überall, daß die ceremonielle Gerechtigkeit noch keine, daß Barmherzigkeit besser ist als Opfer. Das Opfer erscheint als das bloß Vermittelnde, Erinnernde, Einübende, keineswegs als dasjenige, was Gerechtigkeit giebt, weil nur äußere Gottesdienstfähigkeit. Daher spottet ja selbst die Gottesstimme über diejenigen, die durch blutige und viele Opfer allein Gott zu versöhnen und sich wohlgefällig zu machen glauben. Die Psalmisten wissen, daß ein geängstigt, ein gebrochenes Herz und Gemüth Gott wohlgefällt, aber keineswegs Speisopfer. Im 40. Psalm wird der Grundsatz ausgesprochen: siehe, die Ohren hast du mir aufgethan, im Buche steht von mir geschrieben, ich komme, d. h. Gehorsam ist, mit Freiheit den göttlichen Willen thun, mit seinem eigenen Willen eingehen in den göttlichen Willen. Von der Reue aber, von der Reinigung, Heiligung, von dem neuen Gehor-

sam ist für's Erste etwas Thatsächliches gegeben, damit Erkenntniß der Sünde, Erkenntniß der Wahrheit, Erkenntniß der Gerechtigkeit sich nach und nach aus der äußerlichen Satzung und Uebung herausbilden. Kann man da sagen, das alte Testament gehe in einen Ceremonialgeist auf? Es hat aber das Ceremonialwesen, wenn man es so im Ganzen nennen will, allerdings im alten Testamente Nothwendigkeit und hat für alle religiöse Geschichte irgend welchen positiven Werth. Unsere Kirchengebäude, der Eindruck derselben, unser Kunstgebrauch bei der gemeinsamen Uebung des religiösen Gefühls und Bewußtseins, alle unsere Religionsübung dient dem einen unsichtbaren heiligen Gotte; aber sie hat nothwendig äußerliche Vermittelung, hat Darstellungsmittel. Den Anfang und Grundtypus dafür geben, wie die Voranlagen des mosaischen Staats für das Staatsleben durch die ganze Weltgeschichte Prototypen hergeben, die mosaischen Darstellungen, Einrichtungen, Vermittelungen und Urbilder in irgend einer Art auch für die Zeit, wo gar keine blutigen Opfer mehr dargebracht werden, welchen überhaupt am Schlusse des alten Testamentes schon ganze Bestände alttestamentlicher Bildung sich versagen. Wahrere, tiefere Erkenntniß des alten Testamentes befreit also von diesem Vorurtheil.

Unheilige und ungöttliche Denkart des alten Testamentes.

Die Einwendungen gegen die Göttlichkeit des alten Testamentes, wenn sie auch noch so oft beseitigt sind, erwachen doch wieder, wenn nach der sittlich religiösen Idee die einzelnen Erscheinungen gewürdigt werden. Man wendet nämlich ein, auch die Organe der alttestamentlichen Offenbarung geben Phaenomene einer unheiligen, ungöttlichen Denkart und Gott, dem Führer, dem Erlöser, Gesetzgeber, Vertreter seines Volkes werden unsittliche Handlungen zugeschrieben, die vor dem Lichte der heiligen Liebe sofort verschwinden müßten. Im Namen Gottes haben Organe der alttestamentlichen Offenbarung eine grausame Lieblosigkeit vollzogen. Wie verhält sich nun hier das christlich sittliche Bewußtsein, sofern es von der Göttlichkeit des alten Testamentes doch nicht ablassen kann? So viel ist gewiß, daß ein heiliger und strenger Geist, ein Geist der Zucht, Furcht und Strafe durch das ganze alte Testament hindurchweht, welcher eine größere Garantie für die sittliche Bildung der Menschheit überhaupt giebt,

als irgend eine Religion des Alterthums. Von Anfang an erstrecken sich die göttlichen, schützenden Arme mit starken Geboten über Alles, was an persönlichen Rechten und Würden bei den Heiden mehr oder minder vergleichgültigt und bald dem Staatswohle, bald dem Aberglauben, bald den Leidenschaften und falschen Freiheiten geopfert wird. Sogleich von Anfang an wird das Weib, das Kind, das persönliche Wesen, überhaupt das Menschenleben unter eine göttliche Garantie gestellt, wie in keiner anderen Gesetzgebung. Ist etwa der Humanismus dem alten Testament gar zu fremd? Giebt es doch gegen den Fremdling, gegen den Armen bei der Ernte, bei der Aehrenlese, für den Blinden u. s. w. Vorschriften der Menschlichkeit, die doch in ihrer Zartheit geeignet wären, bei voreiligen Urtheilen über den sittlichen Geist der Gesetzgebung Mose's ein Bedenken zu haben. Der Mosaismus hegt die tiefsten Spuren einer Humanität, wie sie in den Institutionen und Sitten der angrenzenden Völker gar nicht vorgefunden wird. Ich erwähne jetzt diese Punkte nur, um etwas Anderes erwarten zu lassen, als daß das alte Testament gleichsam im Namen Gottes seine sittliche Blöße und Schwäche zur Schau trage. Man spricht von Alters her von Vertilgungskriegen die Gott geboten habe, von den auszurottenden Nationen des kananaeischen Landes oder ihrer ungerechten Vertreibung, von der Grausamkeit Samuels des Propheten gegen jenen König, den Saul zu retten versuchte, gegen die nach göttlicher Vorsehung veranstaltete Entwendung der ägyptischen Gefäße u. s. w. Die Wahrheit steht fest im alten Testament, Gott übt besondere Vorsehung und verhängt innerhalb dieser Vorsehung zeitliche Strafen, Vernichtungen über Völker und Reiche. Indessen hegt das alte Testament das sich aussprechende Bewußtsein, daß gerade an jenen Völkerschaften allerlei äußerste sittliche Greuel heimzusuchen gewesen seien. Der Grund des Gerichts ist aufgedeckt, und wie der Zweck so der Erfolg, daß dem Jehovah-Dienst der für ihn geeignetste Raum geschafft wird, stimmt mit dem Grunde zusammen. Man gesteht die Nemesis zu, die Dike, die Möre, und hebt Jehovah der Heilige und Einige in sich das Zufällige, Dunkle dieser Götter auf, so soll er weder selbst edel, großmüthig, gütig genug sein, noch seinen Werkzeugen es zu sein erlauben.

Die Gegner des alten Testamentes, die das Heilige oder die

Spur des Heiligen in ihm nicht genug zu verehren verstehen, haben im Namen der Liebe gegen seine Göttlichkeit protestirt. Ganz besonderen Anstoß mußten die Aussprüche des Rachegefühls, das Drohende, das Grausame der erbetenen Strafen hergeben, wie etwa in Handlungen des Elias und Samuel, die Ausbrüche gewisser Psalmisten, da sie erst ihre Leiden beschreiben und den Jammer, den sie von den Verfolgern leiden und dann ihrem Rachegefühl Luft machen; sie wollen ihre Lust sehen an ihren Feinden und zu Propheten am Schicksal der Frevler werden. Dies, sagt man, seien nicht Spuren des Göttlichen, sondern des Heidnischen. Man überlegt aber nicht, daß nach dem gesetzlichen Standpunkt die Feinde des mitten in seinem Volke oder von den Heiden an der Grenze umgebenen, einsamen Gottesverehrers auch die Feinde Jehovah's sein müssen; daß ebenso im Namen des zu rächenden Gottes, wie im Namen des zu rächenden Gottesverehrers Fluch auf die Gottlosen gelegt wird, ohne daß dabei das Moment der Gnadengerechtigkeit hervortritt. Eine Menschlichkeit wider Gottes Recht und Ehre findet nicht Statt; aber, fragt man, warum ist es nicht Moment des göttlichen Rechts und der göttlichen Ehre, daß Jehovah für die Verschonung sei. Ihm stellt sich zunächst nur Israel als Gnaden- und Wahlreich dar; insoweit ist die Liebe geoffenbart, daß aber Gott an sich die Liebe ist, Vater und Erlöser und die Welt in dem Sohne liebet, kann erst offenbar werden, nachdem das Gesetz Erkenntniß der Sünde und Sehnsucht nach voller thatsächlicher Entsündigung gewirkt. Die mögliche zeitliche Verwerfung Israels oder eines Theiles davon, und die Aufnehmbarkeit der Heiden in Gottes Volk und Reich kann erst nach Erfahrungskämpfen durch Weissagung auf Heils-Universalismus erkannt werden.

Das Gesetz und die Urgeschichte.

Wir sehen nun von diesen bekanntesten Einwendungen gegen Religionsinhalt des alten Testamentes ab, und kehren auf den positiven Inhalt zurück; wir fragen für's Erste, wie kommt es, daß das Gesetz eine bestimmte, großartige Urgeschichte gleichsam zur Basis nimmt? Welche Verwandschaft hat denn mit dieser dreifachen Ueberschrift der Geschichte der Menschheit das Gesetz? Ueberhaupt, wo im Alterthum, in vorder- und hinterasiatischen oder klassischen, Cultur,

Staatsstiftungen, epische und lyrische Verherrlichung derselben sich vorfinden, solche Epochen gepriesen werden, finden wir auch, daß sich nach und nach rückwärts Urgeschichtliches angeknüpft hat in Urkunden bis zur Theogonie hinauf. Zunächst wird die patriarchalische Vorgeschichte der Culturzustände und Staatsstiftungen erzählt. An die patriarchalische Vorgeschichte des Staates und der Culturepochen schließen sich aber allgemeine Ueberlieferungen an über die Anfänge des Menschengeschlechtes, über die menschlichen Zustände und so kommt es auch zu einer Geo- und Kosmogonie unter Voraussetzung irgend eines durch ein Bildungs-Princip in Bewegung und Scheidung gesetzten Chaos. Das ist etwas Gemeinsames, aber der Art nach unterscheidet sich nun diese mosaische Urgeschichte, die der Gesetzgebung substruirt wird, von denen anderer Culturvölker. Der Gesetzgeber im Sinn der mosaischen Bücher, Jehovah muß, ist er vollkommener Gesetzgeber, auch freier Urheber der Natur der Dinge sein. Philosophirende Juden, wie Philo, haben von je her dies hervorzuheben gewußt, daß die Vollkommenheit des mosaischen Gesetzes schon daraus einleuchte, daß es sich mit der Natur der Dinge vollkommen harmonisch verhalte, und wiederum, daß die Natur in sich objectiv betrachtet eben das Beglaubigende, Berechtigende für eben diese Gesetzgebung sei. Wie die heidnischen, urgeschichtlichen Anschauungen, die der Feier der Anfänge der Nationalität bei den Griechen zum Grunde lagen, sich nach der Natur der sanctionirten Religion arteten, so ist es auch hier. Zwar muß man ja annehmen und hat davon die deutlichsten Spuren, daß schon in Masse urgeschichtliche Ueberlieferungen der Gesetzgebung vorausgehn, und in diesem semitischen Volke, weiter in dem abrahamischen Stamm, nach dem Fortschritt der religiösen Anschauung, entsprechende formale Gestaltung des Ueberlieferungsmaterials. Von Chaldaea aus kommt Abraham. Aus dem Stamme Abraham's entwickelt sich dieses von den Aegyptern verschiedene, obgleich in Aegypten wohnende semitische Volk. Es empfängt nicht etwa erst ganz neue Ueberlieferungen mittelst der Gesetzgebung, sondern es hat sie schon bei sich. Aber die entwickelte Jehovah-Religion, wie sie im Gesetze ausgeführt wird, legt nun die letzte Bildung an, giebt die letzte Formation her für den urgeschichtlichen Stoff, der vorhanden ist, in welcher Form er auch da gewesen sein mag. Denn die Schreibkunst reicht zwar über

Moses hinaus, aber daraus folgt nicht, daß in Schrift schon dergleichen überliefert worden sei. Es ist im Gegentheil nicht wahrscheinlich. Es gab also irgend eine reinere, einfachere Ueberlieferung über die Anfänge der Dinge, aber die Reproduction durch den Jehovahgedanken hat Statt gefunden, ehe gerade diese mosaische Urgeschichte sich der mosaischen Gesetzgebung unterlegen konnte. Die mosaische Urgeschichte hat die Epochen Adam, Noah, Abraham. Diese drei Epochen müssen in irgend einer Art freilich schon bekannt gewesen sein, Ueberlieferungen über die Entstehungen, über die Ausartung, die Fluth, die Völker-Scheidungen, das ergiebt die Natur der Sache und die Beschaffenheit der urgeschichtlichen Erzählung selbst. Denn diese haben in einem gewissen Material offenbaren Zusammenhang mit anderen auswärtigen. Schon alte christliche Schriftsteller fingen an mit den biblischen Welt-Ursprüngen anderes Asiatische, auch Hellenisches, Aegyptisches zu vergleichen. Die Vergleichung ist neuerdings sehr vervollständigt worden. Die Aehnlichkeiten sind sprechend. Wie man nun auch über die Urbildlichkeit des Einen für das Andere und über die Verbreitung der menschlichen Kunden und Anschauungen denke, soviel leuchtet sofort ein, mit mosaischer Urgeschichte ist an Einheit, Einfachheit, Folgerichtigkeit, am meisten aber an großen sittlichen und universellen Beziehungen keine andere vergleichbar. Treten bei außertestamentischen die natürlichen nationalen Anschauungen und die polytheistischen oder dualistischen Götter in Wechselwirkung, so bestimmt, verändert, durchherrscht und ordnet der Gedanke des Einen heiligen, alleinweisen, übernatürlichen Gottes von dem ersten Satze an durchweg das ganze Hebräische. Er schuf, Er sprach „es Werde", der überschwengliche Schöpferbegriff tritt sofort an die Spitze der Betrachtung. Was auch die Tage bedeuten mögen, die Werke der Woche, die Naturgebiete gehören nicht (wie nach Hug bei den Aegyptern) einer Allheit von Göttern, sondern dem Einigen zu. Die Viel- und Allheit Elohim, der Gott der Natur ist von der Einheit der Herr, der Gott der Offenbarung von vornherein in Bedingung gestellt, gesetzt auch, daß der Plural als Zeichen der Fülle noch seine Spur behält. Der Alleinschaffende aber erkennt jedes Tagwerk, daß es gut sei, und kann vom Dualismus der Schöpfung nicht die Rede sein.

Aber, wenn nun ein Heiligungsgesetz von Jehovah gegeben war

und das Volk mit seinem ganzen Dasein in diesen Heiligungsproceß aufgenommen wurde, so folgt von selbst, daß es Sünde giebt. Das Gesetz könnte in seinem Dasein gar nicht erklärt werden, wenn nicht schon eine schlechte Natürlichkeit herrschte, von welcher der Mensch befreit werden sollte. Darauf weiset die ganze gesetzliche Anstalt schon hin. Dann muß aber auch nachgewiesen sein, wenn das Gesetz in seiner ganzen Heiligkeit und in seinem ganzen Heil erscheinen soll, daß die Sünde nicht von Ahriman, nicht durch den Neid Gottes, sondern durch den Neid der Schlange auf versucherischem Wege in die Welt eingedrungen ist, daß vielmehr der Mensch von Gott in Erziehung genommen und mit Entwickelungsfähigkeit angethan und mit Warnung versehn, zur Freiheit ohne Verstoß gegen göttliches Recht sich entwickeln konnte. Die außertestamentischen Ursprünge des schlimmen Weltzustandes leiten sich mehr von einer Verfassung als von einem Abfall, oder unter Vermittlung der Natur aus der gottheitlichen Fügung her. Die mosaische Urkunde beschäftigt sich so ernstlich mit der Geschichte der Sünde, daß sie theils der Intension nach eine Steigerung des adamitischen Bösen in Kain, theils eine andre extensive in dem vorfluthischen Ueberhandnehmen des Hochmuths erkennen läßt. Demungeachtet stellt sich schon bei göttlicher Anordnung und Begrenzung des sündigen Standes eine Erlösung in Aussicht. Kurz die ethisch-religiösen Gesichtspunkte durchherrschen Alles. Nicht nur werden die göttlichen oder halbgöttischen Erfinder des Heidenthums zu Menschen herab-, sondern auch den degradirten andern Anfängern, den Sethiten, welche bis auf Noah laufen, entgegengesetzt. Auf der einen Seite ist Lamech das non plus ultra von Eigenwillen, heldenmäßiger Eigenmacht, von Unterdrückungs- und Stärkerecht, auf der anderen Seite stehen dieser Stiftung des kriegerischen Standes und Lebens Enos und Henoch gegenüber.

Das ist nur Andeutung davon, wie das Gesetz nothwendiger Weise eine Urgeschichte zur Grundlage haben muß, so daß man sagen kann, die Genesis ist die Dogmatik des Gesetzes. Denn durch sie entwickelt sich die Wahrheit des einigen Schöpfers, Erhalters, des einigen bedingenden Herrn und Regenten der Welt bis zum erwählenden Gotte der Stammväter, so daß für den Gottesverehrer, für das ganze Volk gewiß wird, Gott, der einige Herr auch aller Heiden, auch aller irdischen natürlichen Bestimmungen ist und bleibt

als Gesetzgeber und Bundesgenosse auch derselbige Einige. Aber die so fundamentirte Gesetzgebung ist selbst wieder Fundament für eine Entwickelung, die nun durch das ganze alte Testament verläuft. Die Hauptzweige, die sich aus der Bundesgesetzgebung entwickelten, liegen in der heiligen Geschichte und in den Weissagungen vor, welche sie sollicirt, und die beiden Nebenzweige in der heiligen Poesie und der sprüchwörtlichen Lebensphilosophie der Hebräer. Die Letztere hat freilich, wie die lyrische Poesie, zum besondern Momente die Darstellung des Kampfes im Glauben an göttliche Gerechtigkeit und Vergeltung, eines Kampfes, der am meisten theils in den Klappsalmen, theils im Hiob und im so genannten Prediger hervortritt.

Heilige Geschichte.

Die heilige Geschichte, die Geschichte der Eroberung des Landes, der einzelnen Helden, welche Fürsten und Richter für das Volk werden, die große Sieges- und Stiftungsgeschichte David's bis auf Salomo, des Verfalles des Königthums und des sittlichen Verfalles des Volkes in seinen Berührungen mit den nunmehr emporstrebenden asiatischen Monarchien, Syrien, Aegypten, Assyrien, Babylonien, Medien, Persien, der vorläufigen Auflösung und Zerstörung des judäischen Staates, der Sichtung im Exil, der Rückkehr; diese Geschichte sammt ihren Ergänzungen durch das 1. Buch der Maccabäer und durch das neue Testament kann nur Geschichte der durch Moses begründeten Theokratie im Volke Israel sein — Entwicklung eines Verhältnisses nicht nur seiner Stämme und Aemter zu einander und seines Ganzen zu den Heiden, und zu einzelnen nachbarlichen oder entfernteren Arten des Welt- und Heidenthums bis zu der in der Verwerfung Christi und des Evangeliums begründeten Uebertragung der Heils- und Offenbarungs-Thatsache oder des göttlichen Volksthums auf eine Kirche oder eine Auswahl der Gläubigen aus den Völkern. Denn das Heil mußte, wie der Herr Joh. 4. bezeugt, von den Juden kommen. Auf dem Grunde einer Verheißung den Vätern gegeben, muß nun derselbe Jehovah, dessen Vorsehung und Regierung freilich über das ganze Menschen- und Weltthum sich erstreckt, seine Regierung und Vorsehung in seiner Eigenschaft als Bundesherr über Israel an ihm als seinem Peculiar-Volke im Ver-

fahren für und wider dasselbe auf das Sonderlichste erweisen. Das Volk ist nur etwas vermöge der Religion, deren Träger und Verbreiter es sein soll. Nach seinem Gesetz wird es gerichtet. Das erste Gebot ist: Ich bin der Herr, du sollst nicht Neben- und Abgötter haben; und um die zehn Grundworte legt sich das Ganze der Gesetzgebung. Schon in der auf Moses und Josuah folgenden Periode der Helden und Richter bis auf Samuel den Richter und Propheten spricht sich das Gesetz dieser Geschichte eines Volkes aus. Richter 10.: „Die Kinder Israel thaten übel vor dem Herrn und dieneten Baalim. — Da ergrimmte der Zorn des Herrn über Israel und er verkaufte sie unter die Hand der Feinde. — Da schrieen die Kinder Israels zum Herrn — der verwies sie an ihre Götzen — haben euch nicht auch ehedem die Aegypter gezwungen und ich half euch, noch habt ihr mich verlassen — aber die Kinder Israels sprachen, wir haben gesündiget, mache es nur mit uns wie dirs gefällt, und rette uns zu dieser Zeit, und sie thaten von sich die fremden Götter — und des Herrn unermüdliche Barmherzigkeit half ihnen." Ganz dieselbe Auffassung des Verhältnisses zwischen Jehovah und seinem Volke liegt noch den Gebeten Daniel's und Esra's zum Grunde, und giebt sich endlich auch in einer schon mißlichen Schranke gegenüber den Heiden, die auf keine Gnade zu hoffen haben, in der maccabäischen Litteratur bloß.

Wenn sie also in der Demüthigung anhalten, erweckt er ihnen einen Helden, der jedesmal den Jehovah zum Princip seiner Unternehmungen wählt und der so Erweckte, auch wenn er ein Jephtaist, siegt doch. Ruhigere Zeiten kommen zwar, wo Erbrichter sechs, acht, zehn Jahre herrschen, aber die Hauptmomente sind doch abwechselnd Sieg und Niederlage, Niederlage und Sieg für die Israeliten, je nachdem sie sich zu Gott und zu seinem Gesetz verhalten. Diese Entwickelungsreihe schließt sich nun von Samuel an durch die Königswahlen und durch den Sieg über das mächtigste, heidnische Volk, die Philister ab. Nachdem dieser Sieg erlangt ist, folgen Zeiten des Ruhms, das Heidnische im Volk weicht neuen Stiftungen, ein Gipfelpunkt wird in zwei den Cultus verherrlichenden Regierungen des David und Salomo erreicht. Da aber die Regierung Salomo's in ihrer Toleranz gegen die Religionen der fremden Gemahlinnen und durch die zunehmende, zum Unterhalt der Ueppigkeit

erforderliche Besteuerung des Landes einen Schooß von Uebeln erzeugt, so kommt, da kaum die Königsweissagung, das Königsideal durch den Propheten Nathan aufgestellt ist, wieder eine Zeit des Verfalles, wo je nachdem die Könige in den Wegen David's wandeln oder nicht, derselbe Wechsel eintritt, wie in der Heldenzeit. Nicht ist es so mit der Entwickelung des alttestamentlichen Principes, wie mit der Geschichte anderer Nationalprincipien. Denn hier strebt die geistige Begabung des Volkes als künstlerische oder andere über die mythische Religion hinaus und kann Philosophie, Staatskunst u. s. w. werden. Da wirkt der menschliche Gedanke unter der Vorsehung Gottes, allein die ganze Entwickelung des alten Testamentes aus dem Jehovahprincip heraus ist religiös Erlebtes; daher reflectirt sich auch der reinste und höchste Ertrag dieser hebräischen Geschichte in der Weissagung auf Geschichte.

Prophetie.

Das prophetische Element hat freilich am meisten das Bewußtsein von dem, daß das Vollkommene bevorsteht, daß eine Consummation für das Volk Gottes und für den Bund mit Gott eintreten muß. Die Propheten des alten Testamentes sind jedoch weder bloße Philosophen, noch bloße Staatsredner, wenn man sie mit der Culturgeschichte anderer Culturvölker analogisiren will. Das Wort Prophet, wie wir es brauchen, entspricht nicht ganz dem hebräischen Ausdruck noch der Vorstellung, wenn man nicht wenigstens das *πρo* mit „aus" übersetzt. Die erste Bedeutung ist nicht Vorhersager (selbst bei den griechischen Klassikern nicht), sondern er ist der Aussagende, also der Dolmetsch Gottes. Der Prophet wird im alten Testament auch ein Schauer oder Seher genannt, ein Mann des Geistes, der vom Geiste Gottes erleuchtet ist, daß er nun in einzelnen Fällen, je nachdem es der Gegenwart des Volkes noth ist, die Vorbilder und die Urbilder, die Gott Jehovah verwirklichen muß, erschauen kann. Das, was die anderen Völker Analoges haben, Vorhersagerei, kann man passend, um es vom Prophetischen zu unterscheiden, Mantik nennen. Der Mantis ist ein Vorhersager, wie ein Tiresias, eine Kassandra oder ein Orakelgott, der für diese Nation, für diesen Staat Anerkennung hat. Alle Nationen von Dauer, ja eigentlich überhaupt alle Nationen, die irgend ein Gemein-

leben haben, haben auch Mantik, aber nicht so stetige und reiche, wie die Culturvölker. Allein das Mantische ist mit dem Prophetischen verglichen etwas Untergeordnetes, Zufälliges, gesetzt auch, daß beides sich der Zukunft bemächtigt der Gegenwart zu Nutz. Die Vollkommenheit einer bloßen Vorhersagung, sagt mit Recht Plutarch in der Schrift de oraculis Pythiae ist das, daß man es nach Vollständigkeit, nach allen seinen Umständen, nach dem Ort, der Zeit auf das Genaueste, nach der Individualität der handelnden Personen u. s. w. beschreibt. Die Weissagung befasset sich sehr selten mit vorhersagerischen Elementen. Wir können das Vorhersagen keineswegs von vorn herein als etwas Unnatürliches leugnen; denn wir haben ein Ahnungsvermögen, welches nicht controllirt werden kann durch Verstandesgesetze und durch exacte Erfahrungswissenschaft. An dieses Ahnungs- und Schauungsvermögen des Menschen knüpft sich, je nachdem der Zweck groß genug ist, das Postulat einer Vorausverkündigung von Thatsachen, das Begleitende an der Weissagung des alten Testamentes. Aber die ganze Eigenthümlichkeit einer künftigen Geschichtsbegebenheit, die ganze synchronistische Eigenthümlichkeit, sofern sie vorausgesagt ist, zerstörte das Interesse des Glaubens. Im Gegentheil, die Weissagung bedient sich in Bezug auf das Zukünftige vorzugsweise der symbolischen und anologischen Darstellung. Es kommen gewiß einzelne feste Punkte vor, die anzuschauen und anzuzeigen dem Propheten gegeben ist, z. B. gewisse Zustände des Exils und dieses selber, der Zeitpunkt der Wiederherstellung des Volkes und Aehnliches. Aber das ist doch das Untergeordnete. Die Weissagung ist ein Schauen des Weges, den die Weltregierung nimmt, um die Verheißung vollends zu verwirklichen. Trotzdem, daß Widerwärtigkeiten und Abfall vorkommen, daß gleichsam die Pläne Jehovah's durchkreuzt werden, muß, will, kann Jehovah die Idee eines heiligen Volkes verwirklichen. Losgerissen ist diese Idee der Weltgeschichte keineswegs von den allgemeinen religiösen Anschauungen. Der Prophet steht nämlich auf dem Standpunkt, das Volk, das von Abraham und Israel stammt, ist das schlechthin erwählte und das schlechthin von der Gottes-Gnade zuerst gemeinte; aber Israel ist doch nur ein vermittelndes für das Reich Gottes; das ganze Reich der Natur und der Welt muß von Gottes Ehre und von Gottes Heil erfüllt werden. Das ist die Bestimmung

und darin hat eben das Volk Israel seine eigenthümliche Stellung. Priesterlich=prophetisch wirkt es auf die Welt; seine Zerstreuung ist Strafe und doch auch Beruf, ein Salz der Erde zu werden. Das ist ein fester Gedanke, daß nicht nur die Religiosität schlechthin die Bedingung des Glückes der Völker bleibe, sondern auch, daß der wahrhaftige Israel endlich da sein und Zustände der Vollkommenheit feiern muß; mit ihm, in ihm, durch ihn die Menschheit, die Völkerwelt überhaupt. Solche große umfassende Gedanken bewegen keines unter den Culturvölkern. Zur Weissagung gehört Monotheismus, die Verehrung Gottes als des schlechthin göttlichen und des einigen Gottes. Eine Universalgeschichte läßt sich gar nicht concipiren ohne Monotheismus. Wo soll die Einheit der Betrachtung herkommen, wenn die Einheit des Grundes nicht da ist? Nur wenn die Einheit des Grundes, des göttlichen Willens, als des Grundes der Welt vorhanden ist, kann auch die Einheit des Zweckes zu Bewußtsein kommen. Nämlich der Zweck ist die absolute Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit, der Gerechtigkeit und des Lebens, ein Zweck, der ohne eine solche monotheistische Grundidee gar nicht denkbar ist. Das Einige, was ein anderes Culturvolk sich denken kann, ist doch nur wieder ein begrenztes, oder ein metaphysisches, ein sittlich=aesthetisches. Von einem gewissen geschichtlichen Zustande aus, der die Theilnahme der Frommen Jehovah's erregt und erfordert, schaut der alttestamentliche Prophet auf ein Ziel hin, das so gut als der Vollendungspunkt selbst ist. Weissagung, die eigentliche Weissagung ist, kann oft schon für kleinere Theile und kürzere Stadien sich abschließen, aber dann gewiß muß sie die Realisirung aller Zwecke in irgend einem Punkt mit erschauen, die im Gesetze offenbart sind. Diese Weissagung ist gar keine unnatürliche Vorhersagung der Dinge, durch welche das Verhältniß des Menschen zum Glauben aufgehoben würde; denn ein absolutes Voraussehen und Vorauswissen würde das Verhältniß des Menschen zu seiner eigenen Geschichte, den Glauben an Gott nicht fördern, sondern zerstören. Denn entweder glaubt der Mensch wirklich der gütigen Vorrechnung der künftigen Dinge oder nicht. Glaubte er diese Vorrechnung der Dinge, als ein Dictat Gottes, so hätte der Glaube nicht selbst mehr Bestrebungen zu machen um sich zu halten und in seinen sittlichen Bedingungen sich zu bewegen, sondern wäre als An=

nahme eines Dictates da. Ohne aber zu glauben und glauben zu sollen und zu müssen, giebt es innerhalb der Religion gar keine ethische Bewegung. Oder es wird nicht geglaubt, so wäre es desto schlimmer. Der Prophet vermittelt sich sein Schauen einmal durch die sittliche Empfänglichkeit, die er Gott darreicht. Er ist der betende Glaube an die Postulate des Gesetzes, daß sie erfüllt werden müssen. Je schlechter die Zeiten sind, desto mehr strebt und ringt er im Gebet mit Gott. In diesen betenden Glauben, in diese sittliche Bedingung hinein gehört aber auch die treue Betrachtung und die geistige Wahrnehmung der Zustände. Unter diesen beiden Bedingungen, der richtigen Wahrnehmung der Zeit und der wirklichen Zustände, der richtigen Beurtheilung des Contrastes zwischen dem Zustande des Volkes und der gesetzlichen Idee fällt das Licht einer Vision, das Licht von angeschauten Zuständen in die Seele des Propheten, und er ist von demselben Geiste, der ihn sonst inne hat, getrieben, diese innere Anschauung zu beschreiben, dies in Worten seinem Volke, seinem Lande und seinem Könige mitzutheilen oder auch wenn die Weissagung weiter reicht als es das Interesse einer Volksgegenwart bedingt, aufzuschreiben. Das ist das Allgemeine der Weissagung. Sie richtet sich immer nach einer Gegenwart. Z. B. eifert Jesaias wider das Mißtrauen gegen Gott, daß man immer mit Aegypten oder mit anderen Staaten Bündnisse machen will, droht damit, daß die Bündnisse mit dem mächtigen Nachbarn bestraft werden und will, man soll sich ganz und gar auf Jehovah verlassen, weil alle Bündnisse mehr oder minder in die Interessen der heidnischen Mächte verwickeln. Er stand noch in der Zeit, wo durch Vermeidung falscher, furchtsamer, feiger, eigennütziger Bündnisse mit Aegypten und Assur die traurigen Umstände der tributarischen Verpflichtungen abgewandt werden konnten. In den Zeiten des Jeremias ist die von Gott verhängte Abhängigkeit des Volkes von jenen Nachbarherrschaften eingetreten. Da gab es neue Erregungen im Volke, die in den Augen des Jeremias nicht gottgefällig waren. „Du sollst jetzt anstatt empörerische Versuche gegen Chaldäa zu machen, dulden und leiden, keineswegs dem Herrscher aufkündigen, den dir Jehovah zur Strafe gesetzt hat.“ Von jedem solchen gegenwärtigen Zeitpunkt geht der Prophet aus und bezieht Alles darauf, richtet danach Drohung und Verheißung ein.

Die Verkündigung im Namen Gottes, die Vollziehung des göttlichen Auftrages durch die Rede des Propheten ist zuweilen mehr Drohung, zuweilen mehr Verheißung, je nachdem das Volk trostbedürftig, warnungsbedürftig in seinem getreuen Bestande ist. Das ist an und für sich kein Widerspruch. So wie das Gesetz sagt, ich lege dir vor Gutes und Böses, Leben und Tod; so muß es natürlich im Geist des Gesetzes der Prophet auch thun und muß zu aller Zeit die Drohung und Verheißung dialectisch in Bezug auf den dialectischen Gegensatz des Verhaltens des Königs und des Volkes entgegenstellen. Aber das schließt nicht aus, daß es außer den bedingten Weissagungen auch unbedingte Weissagungen giebt, wo nicht ein Sich-Verhalten des Volkes supponirt, sondern wo von Grundthatsachen des israelitischen Bewußtseins ausgegangen und von da an etwas in die Perspective gefaßt wird, was unvermeidlich geschieht, ungefähr so, wie wir auch im neuen Testament fest gestellte Punkte in Ansehung der letzten Dinge haben. Es kommt nun auf diese Weise, daß die Propheten sagen, nicht ewig wird dieser Wechsel von Glück und Unglück sein, nicht wird es besonders darauf ankommen, ob ihr abfallt oder verehrt, Gott wird eine letzte Entscheidung bringen und eintreten lassen, je länger, je mehr zu den so genannten messianischen Verheißungen der Propheten. Es wird eigentlich geweissagt immer für und wider das Volk Israel, für und wider diese Persönlichkeit. Allein es herrscht die Vorstellung, derselbe Jehovah, der durch die Mittlerschaften, z. B. durch Moses und Aharon und Samuel, das Volk gegründet und gerettet hat, muß es auch endlich wiederum durch mittlerische Thaten und mittlerische Personen zur Vollendung bringen. Nun hatte David dem Reiche die weitesten Grenzen gegeben und schon einmal die ganze dem Volke gegebene Verheißung realisirt, hatte den Gottesdienst zu vollen Ehren und das Gesetz in dem ganzen Bereiche seiner großen Herrschaft zur Geltung gebracht. Denn unter David und Salomo war ja das Volk Israel zu einer Höhe gediehen und das Königthum zu einer Macht gekommen, die nahe daran war, eine asiatische große Monarchie herzustellen. Das waren die Blüthezeiträume, die im Gedächtniß des Volkes waren und bleiben mußten. Aber das nicht nur, sondern durch den gleichzeitigen Propheten Nathan war auch dem Hause David die Gewähr geworden, es solle mit seinem Hause nicht gehen,

wie mit dem Saul's, sein Haus soll ewiglich bleiben; so daß nun der Sohn dieses Hauses Salomo ein gewisser Typus für die ganze davidische Dynastie, also auch für den König der Vollendung werden mußte, der nach der Analogie erforderlich war, um ebenso den höchst vollkommenen Zustand zu Stande zu bringen, wie bisher David durch seine Siege und seine Weisheit in der Regierung dem Staate einen festen Grund gelegt hatte, nach so vielen Kämpfen mit den Heiden. Das ist eine besondere Stufe der Weissagung, daß das Haus David bleibt und daß im Hause David ein Sohn ist, der den Thron ewiglich inne hat. Das Königthum ist ein im Hause David's ewig bleibendes, das ist ein leitender Gedanke, der durch die Weissagungen hindurchgeht, der nach und nach ein beständiger Refrain aller verkündigten Hoffnungen wird; der Sproß David's, mein Knecht David, mein zweiter David, ja schlechtweg der Sproß. Wie verhält sich nun aber die Vorstellung „König" mit der Vorstellung „Knecht?" Die Vorstellung vom Knecht ist bei den Propheten eine höchst originelle und großartige. Während sie den Herrn, den König, den Helden, den Sieger so hoch stellen, geben sie eine gleiche Herrlichkeit der Vorstellung „Knecht." Knecht wird in einem zweifachen Sinne genommen, in dem Sinne „Oberknecht", der in einem großen Wirthschafts-Gebiete der oberste Knecht ist, und in dem Sinne „gemeiner Knecht." Der Oberknecht heißt auch im Sprachgebrauch der classischen Völker ganz besonders ein Freund des Herrn und Gebieters. Der Knecht Jehovah's ist diejenige Persönlichkeit, die ganz in Verehrung aufgeht, die eigentlich die Religion persönlich lebt. Der Knecht, der im alten Testamente im eminenten Sinne Knecht heißt, ist die Person, die Gottes Recht in sich herstellt und durch sich vollzieht. Nun wird zuerst zwar ein kleiner Theil, ein Ueberbleibsel des Volkes so genannt, aber nach und nach denkt sich doch die prophetische Anschauung unter dem Knechte eine bestimmte, künftige Person, die da sein muß, wenn die rechte Zeit der Heiligung und Seligkeit kommen soll. Dieser Knecht ist erwählt, wie es von dem Könige heißt, du bist mein Sohn, ich habe dich erzeugt, so daß er mit Jehovah in der innigsten Verbindung steht. Aber dieser Knecht, der dazu gesetzt ist, des Herrn Werk zu verrichten im Volke, kann nicht anders gedacht werden, als so, daß er verkannt, verfolgt wird, daß er für die Religion im Namen des wahren Gottes leiden muß,

und doch wenn es an's Ende geht mit ihm, wenn er in die tiefste Schmach und Erniedrigung treten muß, wird er erlöst und seine Seele wird aus der Angst gerettet und es kommt noch dahin, daß er ein Leben in die Länge hat und daß er Viele bekehrt. Er ist unter die Uebelthäter gerechnet, aber muß am Ende dennoch alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht sehen und muß Alles überwinden. Da entsteht also die Vorstellung eines Mittlers aus der Erfahrung heraus. Denn wie hat Jeremias für die Wahrheit leiden müssen und zu welcher Zeit gab es nicht solche, die als Träger der Frömmigkeit gegen Jehovah die Geschmähtesten und Verfolgtesten von Seiten der falschen Propheten waren? So bildete sich die Anschauung bei den Geweihteren aus, daß es einen Erniedrigungszustand nicht nur für das Volk, sondern auch für seine Führer, für den Propheten und König nothwendig geben müsse; daß aber auf einen solchen Erniedrigungszustand ein Zustand der Erhöhung und Verherrlichung folgen werde. Wie alle Wahrheit des neuen Testaments erlebt werden muß, so auch hier. Nicht aus bloßen Gedankenverbindungen, sondern aus Erlebnissen des Volkes selbst ergiebt es sich, daß ein solcher Erniedrigungszustand nothwendig ist, daß nicht etwa gleicher Weise von allen Ständen und Volksbestandtheilen gelitten werden muß, sondern daß der Gerechte am meisten leiden muß. Das ist die Spur, wo der Gedanke einer künftigen, vollständigen Versöhnung für das Volk Grund fassen muß. Nun kommt es durch verschiedene äußerliche und innerliche Vermittelungen noch weiter im Daniel und schon vorbereitet durch die Propheten der zweiten Hälfte dahin, daß auch verschiedene Weltmächte und Monarchien unterschieden und alle Staaten in ihrem Entstehen und Vergehen charakterisirt werden, so daß sie nicht den endlichen Eintritt des Messiasreiches hindern können, wo dann der vollkommene Bund, die vollkommene göttliche Volksverfassung sein wird.

Salomonische Weisheitslehre.

Salomo ist dafür vorzugsweise der Name, nur daß das Spruch-Element nicht ausschließlich in den unter diesem Namen erscheinenden Schriften vorkommt. Die Weisheitslehre ist geschichts- und weissagungslos; sie kommt daher, daß der Sinn des Gesetzes in seiner Wohlthätigkeit Erfahrung wird, daß sich die Weisheit und Heiligkeit

des Gesetzes in seinen Thätern subjectivirt hat, so daß nach dem Geiste des Gesetzes Jeder sich selbst das Leben noch weiter ordnen kann, als es durch den Buchstaben des Gesetzes schon geschehen ist. Die Weisheit hat die Gesetze geschaffen und offenbart, sie wohnt im Gesetze und ist sowohl Princip, als eigentlicher Inhalt desselben, sie lehrt die Harmonie zwischen den objectiven Dingen und dem freien Verhalten des Menschen. Das Gesetz sagt, wie sich der Mensch verhalten soll, die Weisheit aber, die des Gesetzes Inhalt und Princip ist, ist der Geist des Gesetzes und bewirkt, daß wer das Gesetz willig thut, sie zur Mutter, zur Freundin, zur Erzieherin oder zur Gattin empfängt. Die Weisheit, die, nachdem sie unter den Völkern herumgewandert, nur in Israel sich häuslich niedergelassen hat, geht vom Gesetz freundlich und mütterlich aus, und wenn sie einen findet, der in der Furcht des Herrn steht, den nimmt sie zum Schüler, den befähigt sie dazu, daß er sich selbst im Geiste des Gesetzes das Leben regieren und das Gesetz, es sich aneignend, mit Freude erfüllen kann, so daß die Weisheitslehre z. B. diejenigen lächerlich macht, die durch Ceremonien und Opfer Gott wohlgefallen wollen. Gehorsam ist besser denn Opfer. Aehnlich, wie die Propheten der liturgischen eine bessere Gerechtigkeit entgegensetzen. Ein andächtiger Schriftleser wird — ohne den Unterschied zu verkennen — oft die innige Aehnlichkeit der Sprüche mit der Moral Christi und der Apostel wahrnehmen. In den Zeiten Salomo's und schon David's lebten Männer — denn sie werden zum Theil mit Namen genannt — die nicht sowohl als Propheten, vielmehr wie Lehrer wirkten, und wie bei classischen Völkern, durch das Mittel einzelner Aussprüche zur Klugheit in der Frömmigkeit, zur Frömmigkeit in der Klugheit leiteten. Solche Sprüche werden dem Salomo, als erstem Meister, aber auch vielen anderen Männern zugeschrieben. Unter Hiskias sind neue Massen solcher Gemeinsprüche gesammelt und mit den älteren salomonischen zusammengestellt worden. Merkwürdig ist nun, daß diese Weisheitslehre für die Juden je länger, je mehr die Dignität der Wissenschaft überhaupt empfängt. In der That schon die Sprüche Salomonis enthalten auch Anfänge einer Speculation, welche Göttliches und Natürliches scheidet und wieder zusammenfaßt. Der Geist Gottes verwaltet das ganze Wissen; die in der Offenbarung wurzelnde und aus der Furcht des Herrn wachsende Weis-

heit ist eine Einige Wissenschaft, genetisch zusammenfassender Art, und von der sittlichen Tugend untrennbare Fertigkeit. Witz, Klugheit, Verstand, Wissenschaft sind synonyme Bezeichnungen einer Gesinnung, einer Gabe und Gewöhnung, die statt dem ersten Anscheine zu trauen, inne hält und auf den Grund geht, oder statt der ersten Lust zu folgen, die nächsten Zwecke dem Endzweck unterordnet. Der Narr, נבל, thut das Gegentheil. Mit dem einfachsten salomonischen Element ist das einfachste des psalmistischen nahe verwandt.

Psalmen.

So bekannt und begreiflich es ist, daß die Künste alle ursprünglich der Religion und deren gemeinsamer Uebung entflossen sind, so versteht es sich auch leicht, daß aus der Verehrung des übernatürlichen, unabbildlichen Gottes sich eine ganz andere Kunst und Kunstgeschichte ergeben muß. Man könnte denken, religiöse Darstellung müßte am meisten zu den Ergebnissen der Naturverehrung gehören. Hat dagegen Gott gar kein Gleichniß in rerum natura, so scheint, zumal wenn das ausdrückliche Grundgebot hinzukommt, du sollst dir kein Bildniß machen, allem darstellenden Triebe das Leben abgeschnitten zu sein. Allein es ist doch auch begreiflich, daß es sich gerade, zumal mit der dichtenden Kunst, entgegengesetzt verhält, sofern im Menschen überhaupt der Kunst- und Darstellungstrieb lebt. Da dieser zunehmen muß nach dem Grade geistiger Bildung und der Erlebnisse, so fehlt doch viel, daß die Jehovahverehrung ihn schwächen müßte. Denn ist er unsehbar und wie Tacitus vom Gott der Juden sagt, mente intelligendus, so ist er um nichts weniger, sondern desto mehr lebendig, alldurchdringend, allsehend, allgegenwärtig. Oder ist er der durch Untergang der Götterwelt einzig Bereicherte, so bereichert er wieder das vereinigte, in sich gekehrte Gottbewußtsein und erregt es desto tiefer, daß es singend und betend sich zu äußern gedrungen wird. Man beobachtet im ganzen Stil des alten Testamentes eine ganz originelle, einzige und doch sich bemessende Kraft des Symbolisirens. Welch' eine Fülle von Sinnbildern hat die Sprache, die doch niemals das quantitativ Bizarre und Ungeheuerliche z. B. der indischen Darstellung, überhaupt der asiatischen Kunst an sich hat. Es ist Fülle da von reiner Symbolik! Das Göttliche an sich, das gött-

liche Wesen selbst ist zwar bildlos, aber eben durch diese Negation der Abbildbarkeit des göttlichen Wesens muß die Phantasie und der Sprachbildungstrieb im höchsten Grade angeregt werden. Gott ist kein bloßer Gedankengott, dieser Theismus nicht ein bloß philosophischer, sondern sittlicher Glaubens-Act von Gründen der Geschichtserfahrung aus. Das alte Testament ist von Urerzeugnissen solcher Rede und Dichtung erfüllt, die ihr Gepräge nur von der Verehrung des Heiligen in Israel erhalten konnte. Dieser Erhabenheit, die doch unter ihrem hohen Schirme das Zarteste und Innigste von Ausdruck der Menschlichkeit hegt, gleichet nicht das Klassische, nicht das Asiatische. Obgleich wir der Theorie wegen nicht ganz umhin können, die Kunstausdrücke der Griechen, Episches, Lyrisches, Apolog, auf Biblisches anzuwenden, so besteht doch dabei die Gefahr, daß wir durch Vergleichung, Uebersetzung u. s. w. der heiligen Poesie ihr Wesen abstreifen. Neuerdings erst läßt man davon ab. Wahr aber ist es, daß in ihrem Geschlecht die biblische Dichtkunst alle denkbaren Formen gelegentlich und frei selbst in die Geschichtschreibung, vornehmlich in die Weissagung einmischt, vorzugsweise aber im Hymnischen und Lyrischen, im Gebetsliede feiert. Das Jehovahprincip hatte allerdings eine Verfassung und einen Cultus geschaffen, aber dennoch mußte es mit dem Fleische des Volkes und seinen heidnischen Neigungen bekanntlich sehr viele Jahrhunderte kämpfen. Da konnte es denn auch in den Zeiten vor David und noch in seinen eigenen Zeiten sehr oft geschehen, daß der feste, treue Anhänger des Jehovahcultus einsam stand und nicht nur etwa an den Grenzen des Landes oder im Umgang mitten unter Heiden, ja mittten in seinem Volke oder Stamme mit Jehovahfeinden wie mit seinen eignen Feinden zu kämpfen hatte. Was blieb ihm übrig als das innigste betende Gespräch? Der Knecht des Herrn mußte zum Kinde werden. Dieß ist eben das neue Testament im alten allermeist. Unter den Juden lebten diejenigen Bestände des Psalters wohl am meisten, die als liturgische Festgesänge der Gemeine sich zugeeignet hatten. Wie ganz anders bei den Christen schon der apostolischen Zeit, die nicht allein Christum aus den Psalmen heraussprechen hörten, sondern auch sich selbst unmittelbar in diesem Reichthum von persönlichen Tönen des klagenden, abbittenden, büßenden und triumphirenden Glaubens an den Herrn sich wiederfanden. Das Christliche

war im Vorchristlichen ausgesprochen. Wenn ich dich nur habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde. — Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, schreit meine Seele, Gott, zu dir. — Warum betrübst du dich meine Seele und bist so unruhig in mir? — Harre auf Gott! — Der Herr ist mein Hirt, mir wirds nicht mangeln. — Unvergänglich klingen diese Töne im christlichen Aeon nach und reproduciren sich nach evangelischer Beziehung. Auch hierin liegt gewiß ein Preis göttlichen Ursprunges des alten Testamentes und ein Beweis der ganz unfehlbaren Zusammengehörigkeit des alt- und neutestamentlichen Elementes. Aus dem Allen kann nicht die Folge gezogen werden, daß das alte Testament historisch aufhört, Vorstufe zu sein. Wir können selbst den göttlichen Werth des alten Testamentes nur durch das Licht des neuen erkennen. Denn das Judenthum, wie es nach seiner Trennung von Christus geworden ist, erkennt eigentlich nur mittelst des christlichen Blickes jetzt das Wesen des alten Testamentes. Die Auffassung des alten Testamentes ist eine sehr verschiedene, je nachdem man im Principe universeller Offenbarung und Erlösung, also im Geiste oder im Buchstaben des Gesetzes und der pharisäischen Auslegung sein Wesen findet, je nachdem man es in absoluter Selbstgenugsamkeit entweder in philosophische Religion oder in Talmudismus ausmünden, oder aber durch Typus und Weissagung im Evangelium sich verklären läßt.

3. Verhältniß der Tradition zur Reformation oder Verhältniß des Protestantismus zum Katholicismus.

Wir könnten nun zu den einzelnen Glaubenslehren übergehen, wenn nicht noch vorher über das Verhältniß des Protestantismus zum Katholicismus das Wesentliche gesagt werden müßte. Allgemein bekannt ist, daß der Gebrauch des Wortes „Protestantismus" eine ganz singuläre historische Ursache hat. Protest, Protestation ist auf dem Rechtsgebiete eine persönliche, erklärte Verwahrung des Rechtssubjectes gegen eine angesonnene Zustimmung oder gegen einen zugemutheten Gehorsam und zwar mit Nachweis von Beweggründen. Im Jahre 29 des 16. Jahrhunderts empfingen die Fürsten und Stände in Deutschland, die im Geiste der Lehre Luther's eine evangelische Neubildung in ihren Landen angefangen hatten, von der

Majorität der Reichsversammlung den Reichsbefehl, die Reformation wieder abzustellen und den eigentlichen Anstoß für reformatorische Gesinnung, das Meßopfer wieder herzustellen. Dagegen setzten sie einen Protest mit Appellation in notarieller Form auf und wandten sich damit durch Gesandte an den Kaiser. Obgleich dieser den Protest verwarf und gegen die Protestanten als Schuldige vorzugehen drohte — ein Vergehen gegen die römische Kirche war in Deutschland Staatsverbrechen — und einen gewissen Schein annahm, als wollte er nunmehr diese Regung unterdrücken und den Gehorsam gegen das Edict des Reichstages erzwingen, besann er sich doch anders und schrieb den Reichstag nach Augsburg aus, wo die Religionsangelegenheiten geschlichtet werden sollten, was zur Folge hatte, daß die Protestanten ihre Stimme laut und hoch und mittels der Artikel der augsburgischen Confession erheben, und sich vor den Augen Europas von jeder Haeresis reinigen konnten. Sie hießen von der Zeit an die protestirenden Stände oder die Protestanten, und daher kommt es, daß man überhaupt eine europäische, christliche Religionsgemeinschaft in Bezug auf Denkart und Ausübungsweise Protestantismus nennt. Die damit gemeinte religiöse Gemeinschaft ist nun wirklich von der Art, daß sie das Protestantliche an sich hat und eine Protestation gegen andere herrschende Auffassung und Uebung des Christenthums einlegt.

Aber auf eine doppelte Weise wird nun der Protestantismus unrichtig verstanden, einmal von den Feinden, dann von den Freunden. Die römisch-katholische Kirche versteht unter Protestantismus eine lediglich subjective Ansicht des Christenthums, die sich also von jeder Autorität löse, ja zulasse, daß jeder Kopf sich Dogmen ersinne, und sie auf eine Weile in Geltung bringe. Die Protestanten müssen dann Ketzer heißen und wählerische Menschen, die, was ihnen gut dünkt, aus dem Christenthum machen, die möglicherweise dem Christenthum jedes Fundament entziehen, und doch meinen, Christen zu sein. Aber viele Protestanten selbst legen in Gemäßheit ihrer Geistesrichtung das ausschließliche Gewicht auf die verneinende Stellung, welche der Name ausdrückt. Wer einen Protest einlegt, lehnt zunächst freilich nur etwas ab, z. B. die Geltung eines hierarchisch und äußerlich theokratischen Priester- und Opferbegriffes. Aber man kann doch nicht gleichgültiger und willkürlicher Weise

negiren, ohne eine Position hinter sich zu haben. Ein solcher Protestantismus müßte jeder Geschichte entbehren, wenn er in Kritiken und Negationen ganz aufginge. Diejenige Verneinung, die eine feste, unvergängliche Geschichte sich erwirkt, muß im Abwehren etwas schützen und wahren. In diesem Falle ist es klar, worin die mit dem Negiren unzertrennliche Position der Protestanten besteht. Die Protestanten vom Jahre 1529 sagen: wir protestiren gegen diese Reichsschlüsse und appelliren, Recht zu suchen, von der Reichsversammlung an den Kaiser, von den Bischöfen an die Concilien und von der lehrenden Kirche an Gottes Wort. Das ist nun das Positive. Die Reformation, die in Schrifturkunden und in Handlungen der Reformatoren schon vorausgegangen war und umbildend in einzelnen Ländern Platz ergriffen hatte, war nicht revolutionär zu Werke gegangen. Denn im Jahre 1526 hatte derselbe Reichstag erlaubt, in Deutschland zu reformiren und die Messe sammt anderen Mißbräuchen abzustellen, so weit man es würde vor Gott und dem Kaiser verantworten können. Demzufolge hatten die Sachsen, die Franken, Reichsstädte zum Theil den Gottesdienst verändert, hatten das Meßopfer und den Kanon abgeschafft und die Messe verdeutscht u. s. w. Jetzt nun beriefen sie sich, da sie Contrareformation machen sollten, auf Gottes Wort und zugleich auf Zeugnisse der alten und mittleren Kirchensäulen, auf eine große Zahl von Männern, welche von den Widersachern anerkannt werden mußten. Keine Erblehre annehmen des Heiles wegen, die sich nicht in der Urkunde des Reiches Gottes spiegelt, keine Werke der Kirche, welche die Gerechtigkeit aus dem Glauben bedingen würden, evangelische Freiheit bewahren und sie doch in Ordnungen der Wahrheit und der Liebe binden, fest beharren darauf, daß die heilige Schrift erklärbar sei und nach den Lebensgesetzen durch den heiligen Geist selbst sich auslege, zwischen Schrift und Leser, Evangelium und Hörer, Glaube und Christus keine priesterliche Sperre dulden, ja das ist Protestantismus. Jeder andere heuchelt diesen Namen und man darf ihm mit der Gefahr drohen, propter vitam vivendi perdere causas.

Der Protestantismus kann also verschieden aufgefaßt und dabei gefälscht werden. Das kann man aber auch vom Katholicismus sagen. Denn eine Katholicität des Sinnes und Lebens kommt jedem

Gemeinwesen zu, welches Bestimmtheit des Princips und Einheit der Entwicklung haben soll, und ist folglich gleichbedeutend der Position, kraft welcher ein Christenthum protestirt, appellirt, kritisirt. Nur sofern die Rechnung auf Einheit in Rechnung auf Einerleiheit ausartet und die Freiheit lebensmäßiger Mannichfaltigkeit unterdrückt, oder nur sofern die religiöse Gemeine, ihres Urwesens vergessen, ihre Zeitform zum Wesen hinzurechnet oder gar als das eigentliche Wesen betont, tritt der Katholicität ein berechtigter Protest entgegen.

Die beiden einander entgegenstehenden Kirchen müssen eigentlich die Kirche des Gesetzes in die Kirche des Evangeliums genannt werden. Denn die übrigen Namen können sie sich selbst meistentheils beide anmaßen, wie sie es auch thun. Dadurch daß der Protestantismus evangelisch, und der Romanismus katholisch ist und bleibt, wird eine Union der beiden christlichen Haupttheile, wenn auch nur in der Ferne möglich. Hebt man diese Ansätze auf, so giebt es zwischen Protestantismus und Romanismus keine Vermittelung mehr. Diese Principien sind nicht versöhnbar. Die katholische Kirche nennt das Evangelium auch ein Gesetz, unterscheidet aber zwischen altem und neuem Gesetz. Christus ist ihr wirklich ein anderer absoluter Moses und Gesetzgeber, ihr zufolge giebt es ein nationales und ein oekumenisches Gesetz Gottes, das letztere ist das Evangelium. Einen solchen Gegensatz, als wir ihn zwischen Theokratie des Geistes und des Fleisches oder Theokratie und Theodidaskalie festsetzen, kann die römische Kirche gar nicht zulassen. Wir aber können aus der Kirchengeschichte darthun, wie sich dieser Gegensatz entwickelt und dann bis zum Widerspruch erhitzt hat. Man denkt gemeinhin die Kirchengeschichte schon zu verstehen, wenn man sich das Verhältniß von Glauben und Wissen, von weltlichem Staat und Kirche denkt. Diese Gegensätze sind es allerdings, die die geschichtliche Bewegung anregen und fortführen; aber es giebt einen dritten Gegensatz, ohne welchen schlechterdings die Erscheinungen der Kirchengeschichte nicht richtig gedeutet und nicht wahrhaft verstanden werden können; das ist der Gegensatz von Gesetz und Evangelium. Hiebei ist nicht davon die Rede, daß das Gesetz als erklärter Wille des Herrn an uns für das Fleisch unerfüllbar ist, obgleich seinem Wesen nach unvergänglich, und daß erst kraft des Gnadenglaubens wahre Gesetzes-Erfüllung möglich ist,

also in diesem Sinne das Evangelium ihm entgegen steht, sondern davon, daß das Gesetzthum im Christenthum gegeben nur wieder ein Judenthum daraus macht, nämlich ein Verhältniß Gottes zur Gemeine, welches zuerst sein Wesen hat als äußerliche Bestimmtheit, so daß du z. B. nicht anders als durch ein besonderes Priesterthum und Opferthum zu Gottes Gnadengemeinschaft kommen sollst. Der evangelische Christ appellirt dagegen an die Urkunde des neuen und alten Testamentes und an die Wirksamkeit des heiligen Geistes im Wort; und unterscheidet zwischen Gesetz und Ordnung; gegen letztere protestirt er nicht.

Es giebt drei Phasen des Katholicismus, gegen welche das Evangelium zu protestiren hat. Sie entsprechen den drei Zeiträumen der Kirche, unter Voraussetzung der apostolischen Zeit. Obgleich erst die tridentinische Contrareformation das evangelische Element der Gesetzlichkeit völlig geopfert hat, so provocirte doch schon der altkirchliche Katholicismus des 3. Jahrhunderts einen Einspruch. Nicht deshalb, weil überhaupt die Kirche sich katholisirt, nämlich infolge eines natürlichen Selbsterhaltungstriebes das Band einheitlicher Sitte und Gebräuche strenger anzieht, und bei abnehmendem Geiste desto mehr für dargestellten Geist, für Formel und Formular, so wie für Abstufung der Autorität und Befugnisse sorgt, sondern weil sie diese an sich nothwendigen Dinge als göttliche Satzungen mit bewußter oder unbewußter Unwahrheit in Geltung zu bringen oder zu erhalten sich bemüht. Anstatt die Vorordnung des Bischofs vor dem Presbyter, der in der Mehrzahl vorhanden ist, oder Eines Diakon vor dem Gesammtdiakonat auf Gründe der Zweckmäßigkeit, auf Beispiele früherer Zeit, auf Principien der Ordnung und Gemeinde-Einheit zurück zu führen, wird den Widersprechenden die göttliche Stiftung der drei Stufen des alttestamentlichen Priesterthums vorgehalten. Erdichtete oder gefälschte Bücher, eine fingirte geheime Ueberlieferung von den Aposteln her helfen das sogenannte neue Gesetz einführen. Ist einmal der Priestergedanke und das drastische Opfer erst durch Symbolik der Sprache, dann mit Dogmatik versehn, in die Gemeinen eingeschwärzt, so ist nicht abzusehen, wie weit sich noch der christliche Cult von der christlich synagogischen Weise ins Jüdische verirren wird. Daher regt sich auch schon im 3—5. Jahrhundert der Protest in einzelnen und in Gesammt-

stimmen: nicht consuetudo, sondern scriptura canonica ist maaßgebend; der Grad des Presbyters und Bischofs ist gleich; Gebets-Christenthum ist besser als Sacraments-Christenthum, denn Evangelische fühlen, daß mit der Sprache auch die Anschauungen der heidnischen Mysterien eingedrungen sind. Allein der alleräleste Katholicismus hat viel zuviel Recht, als daß seine Pflicht zu beharren nicht fühlbar werden sollte. Im Großen und Ganzen will er doch nur das bewahrende und noch nicht verhärtete Gehege, eine zeitgemäße Einfassung des wesentlich didaktischen und geistlichen Gemeinlebens abgeben. Der Kampf zwischen der Wissenschaft und dem Glauben an Thatsache hatte im 2. Jahrhundert begonnen, die sogenannte Gnosis entgründete jedes christliche Dogma; auch die ethische Seite wurde von entgegensetzten Principien, von Weltlichkeit und von Widergeschöpflichkeit aus verletzt. Die einmal durch Ueberwindung der philosophisch zersetzenden Lehre zu compacten Stande gekommene Kirche gelangt nun auch dazu, die positive Entwicklung in allen Hauptpunkten der Lehre, Sitte und Zucht dahin zu leiten, daß jedesmal die erhabne richtige Mitte zum Siege über den eingetretenen Widerstreit zweier Extreme zur Geltung gebracht wird. Dies ist des Katholicismus größtes Verdienst, und niemals erhebt sich dagegen ein gesunder und haltbarer Protestantismus. Die Tradition weiß sich noch durch die Schrift vollkommen bedingt. Nur die seit der gegenseitigen Unterjochung der Kirche und des Staates aufgekommene Form der Handhabung, der Mißbrauch des Anathem, und die Mißhandlung der vermeintlichen Häretiker gehört dem Verderben an, und unterliegt gleichzeitiger oder doch nachmaliger Kritik. Indessen hat der theokratische Begriff vom Bischof zusammengefaßt mit dem Gedanken der Einheit der Kirche nothwendig ihre Verfassungsentwickelung in die Spitze der Patriarchen und endlich in die Prärogative des Römischen hinauf getrieben. Das römische Heidenthum fällt, dagegen tritt das christliche Rom nun seine Bestimmung an, die Verbreitung und Pflege des abendländischen Christenthums durch die Anziehungskraft, die zwischen ihm und den germanischen Völkern vermittelt, immer ausschließlicher zu leiten. Die Kirche befindet sich hier auf einem ganz anderen, frischen, fruchtbaren, jedoch noch rohem Boden. Sie soll hier erst Samen der Bildung in das Erdreich streuen; sie soll die Keime des Staates,

der Schule pflegen und muß Jahrhunderte hindurch ihre Saat vor der niedertretenden Gewalt der Großen, und die junge Cultur vor den alten heidnischen Sitten durch ihre religiöse Autorität und Pädagogie schützen. Dazu eignet sich gerade der schon ausgereifte Katholicismus der Römischen Kirche. Sowie nur die lateinische Bibel und Liturgie die Uebersiedelung der christlichen Tradition in das Gebiet der westlichen und nördlichen Völker übernehmen konnte, so auch nur der an die concentrirte Kirchengewalt gebundene Universalismus der europäischen christlichen Bildung, gleichsam die Verfassung der Völkereinheit Europa's sich fest genug gründen und bauen. Auch eine apologetische Erklärung des Mönchthums ist an diesem Orte wohl möglich. Dieses ist freilich zuerst in seinem ideellen und geschichtlichen Ursprung aufzufassen. In der Reihe der praktischen Ideale, nämlich in dem sich bethätigenden Vollchristenthum, oder unter den Momenten des christlichen Verhaltens gegen die Welt, mußte neben dem Apostel und dem Märtyrer an seinem Orte auch der Anachoret, der Monachos vorkommen. Jeder Christ ist gewissermaaßen geborner Sendbote, jeder hat Priesterpflicht, jeder Märtyrer, jeder Ascet. Wie sich der Missionar im Märtyrer vollendet, ist verständlich genug. Ebenso bekannt, daß beide zusammen das Heidenthum überwunden haben. Endlich mußten die Kaiser sich zu Christus als zum Einigen Herrn bekennen, wenn sie Kaiser bleiben oder werden wollten. Unter politischer Gunst wird die Kirche halbweltlich und das Volk nicht genug aus der Katechese in die Sacramentlichkeit gezogen, der versittlichende Proceß stockt. Der intensivere Christ fühlt sich nicht mehr im Stande, die volle Wahrheit des Christenthums im weltlichen Leben auszuführen. Er sehnt sich und nimmt sich heraus. Die Einsiedelei nimmt vornehmlich in Aegypten, Syrien, Palästina überhaupt seinen Anfang und wird schon da eine Einleitung des monotheistischen Lebens. Excesse und Fanatismen aller Art führen zu den pachomianischen, dann benedictinischen Regeln. Uebersiedelt aber auf das neuromanische und das germanische Gebiet, werden die Klöster für's Erste nicht allein die Stätten der Mission des Christenthums, sondern auch aller Bildung, Zuflucht aller Litteratur und Schule, Stützpunkte der Erziehung und Gesittung der Völker. Und doch haben sie schon von Anfang her, das leugnen wir nicht, etwas an sich, was einer evangelischen Volksbildung mehr hinder-

lich als förderlich ist, ohne daß es schon im Großen zum protestirenden Bewußtsein deshalb kommen kann, denn was sich überhaupt davon in der protestantischen karolingischen Zeit durch einen Claudian, Agobert, durch die Frankfurter Synoden u. s. w. ausspricht, ist noch keine Opposition gegen die Kirche; wogegen der Faden, der sich als antipetrinisches geheimes Christenthum von der orientalischen und griechischen Gegend her nach dem Westen hinziehet, ist auch dann, wann er sich paulinisch nennt, mit altmodischen und marcionitischen Elementen so verwebt, daß er die Berechtigung verliert.

Indessen hat doch zunehmend die Herrschaft der äußerlichen Bestimmtheit über die evangelische Innerlichkeit und Freiheit sich zu tyrannischen Schritten verleiten lassen, die wuchernde Ceremonie und Gesetzgebung, die Erstarrung der Heilsordnung in Kirchenordnung, die Uebertreibung des Unterschiedes von Priester und Laie, von Mönchen und Weltleuten in der Kirche, die Erhebung der kirchlichen Gebete über die göttlichen, der völlig alterirte Begriff der Ketzerei und der Rechtgläubigkeit, die unerbittliche Verweisung des Gewissens an die Kirche als Klerus, und die begünstigte Verweisung des religiösen Erfordernisses an Mittler zwischen den Christen und Christus schon bis ins 12. Jahrhundert hin die reformatorischen Regungen und Seufzer vermehren müssen. Auf dem Gipfel der Gewalt angelangt, hat das Papstthum und seine gesammte Gliederung einer schnöden Selbstsucht sich hingegeben, die Keime derselben Bildung niedergetreten, welche sie zu pflanzen und zu pflegen berufen gewesen war, jede sittliche Macht des Volksthums, des Staates, der Häuslichkeit, der Wissenschaft entweder selbst so entschlossen in ihre eigne Corruption gezogen oder deren aufwachendes Leben in dem Grade bedrohet und gedrückt, daß uns schon die radicalen und stürmischen Empörungen, die sie darüber zu erleiden hat, nur als ihre Verschuldungen erscheinen. Von nun an vergießet nicht das Römische Heidenthum, sondern das Römische Christenthum viel Christenblut, und die lebendigeren Prediger und Apostel der Kirche, Domenico und seine Nachfolger sind so wenig in der Lage Märtyrer zu werden, daß sie vielmehr Begleiter und Vorarbeiter der Ketzer aufspürenden Inquisition werden. Der Schlag aber trifit auch die Evangelischgesinnten der Zeit, die kaum Protestirende zu nennen sind. Bürger, Handwerker, Ackerleute haben das Glück gehabt, in französisch übersetzte

Stücke des neuen Testaments zu blicken, und in freier stiller Geselligkeit als Bibelleser die Noth und Freude empfunden, sich aus dem äußerlich fanatischen, innerlich passiven Christenthum in das ursprüngliche active zu retten. Sie ziehen sich Katechismen aus der Schrift, werden wandernde Lehrer, und ergreift auch sie die Verfolgung, so bringen schon diese Waldenser, in der Zerstreuung, bald mit den Gottesfreunden in Deutschland, bald mit den Böhmen in Berührung gekommen, eine nun schon nicht mehr zu erdrückende stille Reformation nach dem Evangelium den folgenden Jahrhunderten zu, die nunmehr den Huß und den Johann von Wesel und den Bruder Jeronimo überlebt, zwar in den Mährischen Brüdern erkannt und gequält wird, und doch sammt den Böhmen endlich mitten in die lutherische Reformation mit eintritt. Luther aber ist mit seiner Theologie aus der deutschen Mystik, wie sie von Tauler her in einige Mönchsorden ebenso wie in fromme Laien-Gemüther eingedrungen war, hervorgewachsen, Luther von den Mystikern dadurch schon verschieden, daß er zwar eine Zeit lang Duldung, ja Pflege einer innerlichen evangelischen Erneuerung hoffte und erbat, welcher die Römische Kirche würde, ohne Verlust ihrer Würde zu Schutz und Gehege dienen können — gleichwie auch Gottesfreunde und die Brüder des gemeinsamen Lebens mit ihr nicht gebrochen hatten — endlich aber, da er durch alle Grade der Hierarchie hindurch deren Trotz wider das Evangelium und für die schnödesten Mißbräuche inne geworden war, an die Spitze des öffentlichsten und eines solchen Protestes gegen das Papstthum trat, der nun, sowie er die heilige Schrift und deren grammatische Auslegung nebst Zeugen aus allen Jahrhunderten hinter sich, Wissenschaft und Nationalsinn für sich hatte, durch kein Drohen mehr von der Neubildung ganzer Landeskirchen zurückgehalten werden konnte. Die Stärke der von ihm angebahnten Reformation bestand in einem so entschlossenen Einspruch gegen das Gesetzthum im Christenthum, welcher möglich machte, sich dennoch dem alten gereinigten Katholicismus an- und gegen Schwärmer und Spiritualisten sich abzuschließen, die Schwäche aber der Contrareformation darin, daß sie in der Entschiedenheit, die sie der Gesellschaft Jesu verdankte, die bisher und das scholastische Zeitalter hindurch geduldeten und mitgehegten mystischen, evangelisch-protestantischen Elemente definitiv verbannen mußte. Die Evange-

lische Kirche hat das argumentum ab antiquitate, was Wahrheit und Lehre betrifft, so wenig zu scheuen, daß man sagen darf, die Weissagung schon hat sie gekannt und beschrieben. Wer auch nur Jeremias 31., wer das letzte Capitel des Propheten Zephanjah kennt, weiß, daß die Propheten bereits das Wesen des evangelischen Protestantismus zeichnen z. B. an der Stelle, wo zum ersten Male in der Bibel das Wort „neues Testament" vorkommt, und die aufgeführten Vollkommenheiten, die der Bund haben soll, durchaus nicht mit den römischen Principien, sondern lediglich mit den Principien des Protestantismus übereinstimmen, weil da schon den einzelnen Bundesmitgliedern mit Uebergehung jedes specifischen Priesterthums das unmittelbare Verhältniß zum Bundesgotte zugeschrieben wird, weil da auch schon nicht das Erste in dem Charakter des Gottesbundes eine äußerliche Bestimmtheit ist, die etwa eine innere nach sich zieht, sondern weil da schlechterdings das Innere die erste Bestimmtheit ist. „Ich will mein Gesetz in ihren Sinn geben, es wird nicht mehr ein Bruder den andern lehren müssen, den Herrn erkennen, sondern sie werden mich Alle erkennen" und das Princip dieses Umschwungs soll nichts Anderes, als ein großer Versöhnungsact sein, „ich will ihnen ihre Missethat vergeben." Es giebt einen inneren Gegensatz des evangelischen Protestantismus, der daher kommt, daß die Reformation in Großen doch zwei von einander unabhängige geographisch-historische Ausgangspunkte hat. Denn Zwingli und Calvin sind wirklich nicht mit Luther in Gemeinschaft, sondern sie sind selbstständig in die Spur einer Reformation gekommen, wie es bei Zwingli in seiner ganzen Geschichte deutlich vorliegt. Die eine Seite verfuhr so, daß sie progressiv reformirte, d. h. urtheilte, was nicht durch Gottes Wort mit Worten Gottes aus der Schrift gesetzt und ausgeübt werden kann, ist nicht Christenthum, ist nicht evangelisch. Es darf etwas nicht nur nicht wider die Schrift sein, sondern es muß auch etwas nachweisbar in der Schrift sein, um für kirchlich angesehen werden zu können. Der lutherische Grundsatz ist nicht der progressive, sondern der regressive. Luther sagt, jetzt ist christliche Kirche; aber die Kirche geht nicht im Papstthum auf. Denn das Abendmahl, das Evangelium, die Bibel ist vom römischen Papst ganz unabhängig. Er bleibt bei der Kirche stehen und will sie nicht entkirchlichen. Aus innerlichem Antriebe aber und aus Heilserfah-

rung reinigt er das christliche Element vom katholischen Standpunkt aus regressiv und geht neubildend immer weiter und weiter. Diese beide Bewegungen vom progressiven und vom regressiven Standpunkt aus müssen sich begegnen und müssen zur Uebereinstimmung gelangen, weil sie beide das Schriftprincip haben, weil sie beide auf das ursprüngliche Christenthum hinschauen. Beide Bewegungen haben sich auch wirklich in der Art berührt und theilweise immer anerkannt, daß sie im gleichsam ersten Gang der Dogmatik gleichartige Dogmen producirt haben. Nur eben persönliche Anstöße haben hernach wieder die verschiedenen Ausgangspunkte in Erwägung gezogen und so ist nach und nach eine Trennung entstanden, die besonders in einzelnen sehr praktischen Punkten trennend fortgewirkt hat. Für unseren Standpunkt und unsere Aufgabe sind diese Verschiedenheiten etwas sehr untergeordnetes. Diese Trennung läßt sich auch nicht rechtfertigen, sofern sie eine ewige sein soll. So wie wir sagen müssen, der Katholicismus ist nicht älter als der Protestantismus, so müssen wir auch sagen, die protestantische Separation ist eigentlich nicht älter als die Union. Insofern hat sich auch die Union geltend gemacht und es ist eigentlich die erste Aufgabe der evangelischen Union, ihre Acten, Schriften, Urkunden aufzuweisen. Denn alle reformatorische protestantische Bekenntnisse stellen dasjenige höher, was beiden Parteien gemein ist und ordnen dasjenige unter, was etwa eine Zwistigkeit sein kann, kraft des Principes. Die fundamentale Union der beiden protestantischen Hauptparteien in diesem Sinn ist schon längst aufgeschrieben und es giebt schon entschiedene Zeugnisse dafür in der symbolischen Theologie aus dem 16ten und 17ten und desto mehr aus dem 19. Jahrhundert.

II.

Glaubenslehre.

Wiewohl es sich vertheidigen läßt, daß man die Glaubenslehre des Christenthums trilogisch eintheile, will ich doch den Plan meiner Darstellung noch mehr vereinfachen und in einem ersten Theil von der Person des Erlösers, im anderen von dem Werk des Erlösers handeln. Wenn ich also zuerst die Lehre von der Person des Erlösers betrachte, so muß ich freilich anerkennen, daß die Vorstellung eines Christus, einer Welterlösung durchaus Voraussetzungen hat, Voraussetzungen eines Gottesbegriffes, eines Wissens vom Glauben an den lebendigen, schöpferischen Gott. Aber ich muß doch auch zugleich anerkennen, daß der Gottesglaube durch den Christusglauben eigenthümliche und vollkommnere Bestimmungen erhält, wie sich dies sogleich durch den Namen „Vater" im Gottesglauben der Christen kund thut. Man darf weiter gehen. Wäre die Erscheinung Christi mit allen ihren Wirkungen nicht vorhanden, so würde, das läßt sich erahnen, das Wissen und Glauben der gebildeten Völker kaum widerstanden haben und widerstehen können einem endschaftlichen, bald idealistischen, bald materialistischen Pantheismus oder Dualismus, überhaupt dem Paganismus. Es kann behauptet werden, wie es oft gesagt worden ist, der letzte vollkommene Beweis für das Dasein des lebendigen, schöpferischen Gottes ist doch nur Jesus, nur in Jesu ist Gott faßbar, erklärt Luther, und sagt schon Clemens von Alexandrien. Man hat zuweilen Jesu Wunder, und Jesum als Wunderthäter für einen besonderen Beweis des Daseins Gottes genommen. Das Universum der Wirkungen Jesu bezeuget die Persönlichkeit nicht nur sofern sie in der Endlichkeit da ist, sondern weist auf eine absolute Persönlichkeit hin. In der Person Jesu

ist zugleich die Wahrheit und Feststellung aller Persönlichkeit erschienen, sonst könnte die specifische Wirkung des Christenthums und Christi gar nicht dieselbige sein, welche sie noch immer ist. Schon in seinem Dasein ist er der Gewährsmann des lebendigen, persönlichen und Persönlichkeit gebenden Gottes. Es ist dasselbe wenn wir sagen, daß Christi Erscheinung und Wirkung auch den Begriff des Menschen aufrecht erhält. Denn der Sensualismus und Materialismus macht aus dem Menschen ein etwas höher animirtes Animal und kann es zum Begriff der menschlichen Würde gar nicht kommen lassen. Daher man auch schon am Weihnachtsfeste das Fest der höheren Menschlichkeit feiern muß, wie es Schleiermacher in seiner Weihnachtsfeier so bedeutend ausgeführt hat. Mit der Menschenwürde, mit der menschlichen Persönlichkeit ist es nichts, wenn nicht diese Offenbarung sie erfüllet und diese Realisirung der Idee des Menschen Statt findet. Wir haben also auch ein Recht bei diesem Dogma der Dogmen, bei der Christologie anzufangen.

---

1. Von der Person des Erlösers.

Lehre von Christus.

Die kirchliche Glaubenslehre sagt bekanntlich aus, Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, nach der Gottheit gleichen Wesens mit dem Vater, nach der Menschheit gleichen Wesens mit uns. Die Kirche sagt weiter, diese beiden Wesenheiten, die gottheitliche und menschheitliche sind in Jesus, dem Christus persönlich geeinigt und zwar so, daß das Person gebende und bildende Princip in Christus gottheitlich, das menschheitliche aber nur ein subsumtum, assumtum ist.

Diese Lehre ist im Widerstreit mit gewissen Einwendungen entweder des Glaubensfanatismus oder des reflectirenden Verstandes, entweder des einseitigen Supernaturalismus oder des einseitigen Ethicismus gegen die unbefangene Tradition ausgebildet worden. Der Glaubensfanatismus hat das Menschheitliche in Christo aufgehoben, ihm kommt nur das Gottheitliche in Betracht, wie in gewissen Kreisen der Geschichte und auch noch in der Gegenwart Christus ohne Weiteres der l i e b e G o t t genannt wird. Das Menschliche wird dabei vergessen. Das Menschliche ist eben nur Gelegen-

heit der Offenbarung des Göttlichen. Diese Meinung besteht schon in den gnostischen Zeiten, aber im vierten und fünften Jahrhundert ausgebildeter und die Kirche mußte sich dagegen verwahren. Denn sie fühlte wohl, daß ein Erlöser, der nicht die wahre menschliche Natur an sich hätte, auch nicht wahrhaft erlöse, daß er ein rechter Versöhner, ein rechter Stellvertreter im Gehorsam, ein wahrer Mittler nicht sein könnte. Auf der andern Seite wollte das Interesse der verständigen Sittlichkeit sich geltend machen. Die Christologie sollte zwar einen „Gott mit uns" und einen Menschen mit Gott bezeugen, aber die Gottheit für die ganz freie selbstständige Entwicklung Raum geben. Die Unterscheidung der Gottheit und Menschheit ward dadurch gesichert, weniger die Einheit. Es schien, als ob statt derselben nur eine solche Combination Jesu mit dem Logos, dem absoluten Princip, wie sie, der Art nach wenigstens, bei andern Organen der Offenbarung in gewissem Grade stattfinden könnte. Aehnlich wie wenn man den Christen in der Selbstheiligung aus natürlichen Kräften sich gedacht hatte, der nur eben eine Assistenz der Gnade bedürfe. Vor Allem dagegen verschloß sich die kirchliche Lehre und stimmte dahin, obwohl die beiden Naturen in Jesu verschieden sind und unvermischt bestehen, so bestehen sie doch auch in unauflöslicher Unzertrennlichkeit; denn das Person gebende Princip des Logos assumirt bloß das menschheitliche Ich. Es war im Allgemeinen nicht sehr schwer, die kirchliche Lehre mit der Schrift zu stärken. Man durfte aus dem Evangelium, den Briefen des Johannes und des Paulus hinreichende Belege dafür nehmen; z. B. der Logos war beim Vater, alle Dinge sind durch ihn gemacht und das Wort ward Fleisch, oder das Leben der Welt, das beim Vater war, ist nun erschienen, wir haben es gesehen, gehört, betastet, es hat Wirklichkeit und Gegenwart für uns. Paulus aber, wo er von der Person des Erlösers spricht, unterscheidet oft nachdrücklich, was derselbe secundum spiritum und secundum carnem sei.

Da solche Bestimmungen der Kirchenlehre eigentlich bloße Gehäuse und Gehege sind für den Schatz der Wahrheit, so hat es in der christlichen Kirche und Wissenschaft immer ein Bestreben gegeben, noch anderweitig und tiefer das zu erkennen oder denkbarer zu machen, was eigentlich durch diese bewahrenden Formeln eingeheget sei. Daß nun nicht so leicht und so ohne weiteres die Denkbarmachung eines

wirklichen einheitlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins des Erlösers und eines wirklich geschichtlichen Lebens, eines Gottmenschen ist, sieht man aus den immer und immer wieder sich ergebenden Irrungen und besonders aus den beständig wiederholten Protestationen des reflectirenden, philosophischen und nicht philosophischen Verstandes gegen die jetzt zu betrachtende christologische Wahrheit. In der modernen Zeit, auf die wir uns beziehen, hat es sich so verhalten, daß, weil der christologische Glaube abgeschwächt wurde und dem ungeachtet der ethische Charakter und Werth des Christenthums und die Geschichte Jesu festgehalten werden sollte, man mehr und mehr darauf hinauskam, was auch schon im Alterthum da gewesen war, eine höhere Würde Jesu zu behaupten, womit eigentlich gar nichts gesagt ist, da man mit dieser bloß comparativen Bestimmung zu gar nichts Festem kommt. Ob das Höhere ein Engelwesen, ein übermenschlicher Geist, der nicht Gott ist, sein soll, der sich mit ihm vereinigt hat, oder ein Genius, der durch ihn gewirkt hat, wird dabei unbestimmt gelassen. Auch wird angenommen, daß sich die Begeisterung der Apostel für die persönliche Erscheinung ihres Meisters dazu erhoben habe, orientalische Theologumene des mystischen Judenthums auf die Person Jesu zu übertragen. So soll z. B. der Satz: „das Wort ward Fleisch" oder wesentlich „die Weisheit Gottes ist persönlich erschienen", nur eine subjective Wahrheit oder Zeitvorstellung sein. Wer die Apostel irgend wie begreift, wer ihren inneren und äußeren Standpunkt bedenkt, wird nicht glauben können, daß sie orientalische Philosophumene oder Theologumene zu Hülfe genommen hätten, um den Gekreuzigten und Auferstandenen zu schmücken, für den sie eben bereit waren, sich kreuzigen zu lassen. Den Charakter der Schwärmerei findet man am Urchristenthum nicht, weder bei Jesu noch bei den Aposteln. Auch die moderne Bildung hat dergleichen so ziemlich aufgegeben. Der neuesten philosophischen Denkart ist die Voraussehung nicht fremd, Jesus sei eine höhere und im Alterthume die höchste religionsgeschichtliche Erscheinung, nur findet sie es leicht unglaublich, daß sich die Idee, der ganze Schatz der Wahrheit ausschließlich in Ein Individuum geschüttet habe. Die absolute Idee verfahre historisch so, daß sie sich von Zeit zu Zeit vollkommener am persönlichen Einzelnbewußtsein entzünde; zu solchen religiösen Genien gehöre auch Christus. Schon im Alterthum gab

es sectirerische Verehrungen, die davon ausgingen, daß jedes Zeitalter seinen Messias habe. Aber die Einartigkeit, die absolute Eingeborenheit eines Gottmenschen wollte man von diesem Standpunkte aus nicht zulassen; denn das sei ein Mißverhältniß des Individuums zur substantiellen Einheit, daß es Alles leisten solle. Dabei ist nun zweierlei nicht bedacht, erstlich, daß es im Christenthum eine Veränderung der Gattung gibt. Soll die gattungsmäßige Fehlerhaftigkeit geheilt werden, so muß zwar das Princip, welches zum Heile verändernd wirkt, vom Grundleben der Gattung oder von außerhalb (oder von oben) kommen, aber nur desto mehr sein geschichtliches Wirken, Fortwirken, Auswirken im Individuum gegeben sein. Da paßt die gewöhnliche Kategorie „Gattung und Individuum" als bleibender Gegensatz nicht. Dann ist auch das zu erwägen, die Menschheit ist eine Einige in ihrer Einigen Bestimmung von und für Gott und Gottes Reich; giebt es nun des Abfalls und der Sünde Einen schlimmen Mittler, den ersten Adam, so muß für das antistrophische Verhältniß auch der einige Mittler, der andere Adam zureichen nicht nur, vielmehr ein Einiger Name gefordert werden, denn mehrere reichten sogar nicht hin für die in der intensiven, extensiven, protensiven Wirkung erforderliche Einheit und Selbigkeit. Wir werden also gerade durch geschichtliche Gesetze vielmehr auf die andere Seite gewiesen, daß man vom Standpunkt der Idee aus einen einigen Mittler muß postuliren können.

Damit hat sich die neuzeitige philosophische Denkart nicht begnügt, sich darauf zu berufen, daß Gott doch nicht so geizen könne mit seiner Fülle für alle anderen Individuen und so freigebig sein für eins, sondern sie hat auch gesagt, Gott hat die Menschheit als Moment an sich und die Menschheit Gott; es ist überhaupt des Menschen, daß er göttlich ist, und überhaupt Gottes Wesen, daß er sich vermenschlicht. Diese allgemeine Wahrheit sei aber in der Welt verkannt und daher sei eine menschliche Erscheinung hervorgetreten, die gleichsam Symbol und Garantie dafür wird, daß alle Menschen Gottmenschen, wenigstens der Prädestination ihres Wesens nach sind; Christus sei der Träger dieser allgemein gültigen Vorstellung von der anzustrebenden Gottmenschheit. Christus sei als historische Erscheinung vorausgegangen und der Geist Christi wirke eben durch Lehre und Antrieb, durch sein Leben in der Geschichte das

Bewußtsein einer wesentlichen Gottgemeinschaft oder Gottmenschheit. Einer aber unter den speculativen Philosophen hat der Individualität des historischen Christus noch ganz andere Rechnung getragen, nämlich Fichte. Unter Nummer 6 der Beilagen zu seinen Vorlesungen, Anweisung zum seligen Leben, seiner eigentlichen Religionsphilosophie, die sich eng an das Evangelium des Johannes anschließt, hat er folgenden Gedanken ausgeführt: wir erkennen auf speculativem Wege, daß es zum Moment des göttlichen Seins gehöre, Mensch zu werden und wir müssen uns dessen wissenschaftlich vergewissern. Anders ist es mit Jesu von Nazareth. Denn er hat ohne alle Philosophie, ohne eine Spur von Speculation und Wissenschaft, ganz aus eigner Erfahrung heraus sich eins mit Gott gewußt; zugleich ermächtigt durch die Erfahrung, die er in seinem menschlichen Lebenskreise machte, da er keine Spur von einem solchen Bewußtsein finden konnte, sich in mittlerische Bestimmung für Andere zu setzen. Kraft dieses seines Selbstbewußtseins und im Vertrauen darauf hat er bezeuget, gehandelt, Wunder gethan und dieses sein Selbst ohne irgend einen Eigennutz, ohne irgend eine Schwärmerei spüren zu lassen, geltend gemacht bis zu dem Ziele, daß die Wahrheit der Gotteskindschaft durch ihn verbreitet, mitgetheilt, zugeeignet und im Volke ausgewirkt werden sollte. Die Ansicht Fichte's hat zwei Ergebnisse, einmal, daß die positive Christologie eine Basis dadurch erhält, daß der Mensch an sich und überhaupt göttlich ist. Dem aber stellt Fichte das Einartige entgegen, daß dieser Jesus von Nazareth auf schlechthin originale und also auch durchaus unverdächtige Weise davon weiß, und das inne wird und inne hat, was Andere auch nicht einmal Alle durch speculative Erfahrung inne geworden sind oder werden können. Das Menschenwesen ist gottmenschlich.

So bedeutend auch diese Elemente sind und so wichtig der auf diese Weise gewonnene Unterschied für die Würdigung des Thatsächlichen, so begründet doch Fichte's Ansicht noch nicht das innere Verständniß der Christologie. Die Gottmenschheit nach Fichte ist eine Gottmenschheit des Wissens, aber noch nicht des Seins. Es fragt sich immer noch, wie der allgemein zur Basis genommene Satz, Gott hat menschheitliches Moment an sich, der Mensch ein göttliches, durch Speculation begründet werden kann und will. Wir wissen

aber, daß das christliche Denken auf strengere Erklärungen gekommen ist. Ehe noch die kirchlichen Fassungen der Lehre sich herausgebildet hatten, zwei Naturen, eine Persönlichkeit in Christo, wahrer Gott und Mensch, die menschliche Natur unpersönlich, das Persongebende allein der *λόγος*, gab es schon eine beträchtliche Anzahl ältester Generation der Kirchenväter, die die einartige Gottmenschheit in Christus aus Analogien der Bibel selbst zu erklären und zu ergründen suchten. Die späteren Theologen der Kirche bedienten sich ganz unangemessener und äußerlicher Analogien, einer unvermischten und unzertrennlichen Einheit der beiden Wesenheiten, z. B. des glühenden Eisens. Ebenfalls pflegen die Theologen (z. B. Theodoret, der unter Allen die meisten Verdienste um die kirchliche Theorie der Gottmenschheit sich erworben) die Analogie von Leib und Seele zu Hülfe zu nehmen. Nämlich beides ist erforderlich, um den Menschen zu constituiren, aber der Leib ist unpersönlich, die Seele das Selbständige, das Bestimmende, so doch, daß der in der Seele individualisirte Geist nicht anders als mittels der Verleiblichung sich offenbaren und entwickeln kann. Allein wir müssen sofort das Gebiet des Geistes antreten, wenn wir die viel gültigeren Analogieen und die schriftmäßigen nach Vorgang der ältesten Lehrer erreichen wollen. Gleichwie Christus bekennet, nichts zu wissen, zu lehren, zu thun, als was ihn der Vater gelehrt und geheißen und einen eignen Willen, eine eigne Meinung nicht zu haben, so wirket er durch den Geist, den er den Gläubigen mittheilt, eine ähnliche Bestimmtheit des Seins und Bewußtseins. Paulus drückt diese so aus Gal. 2, 20: So lebe ich nun, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Sein Ich kommt gegen seine wahrhaftige Selbstheit nicht in Betracht. Er existirt in einem Ich als ein Ich, aber dieses ist gleichsam persona incompleta, nur vermöge seines Aufgehens in Christi Willen hat er eine volle Selbstbestimmung und Selbstbethätigung. Sein Ich ist ein *ἀνυπόστατον*. Christus ist in sein Eigenthum gekommen, in seinen Tempel eingezogen, und suspendirt gleichsam die Rechte des natürlichen Herrn. Da sind zwei Ich und ist doch nur eins oder zwei Wesenheiten gesetzt und doch ist das Person gebende, leitende, herrschende Princip nur Christus. 1 Cor. 6 sagt derselbe Paulus: wer Christo anhanget, ist ein Geist mit ihm. Hier ist der Geist, Christi Geist, wieder das Regierende, das eigentliche movens, agens und vivens

in dem Leben dessen, der ihm angehört, so daß in jedem Christen das Menschheitliche seine Selbständigkeit aufgiebt und erst dadurch zur Selbständigkeit und Wahrheit gelangt, daß es sich vom Geiste Christi schlechterdings bedingen läßt, nicht gezwungen, sondern durch freie Empfänglichkeit, aber doch so, daß das Individuum als menschliches sagen kann: ich lebe nicht, ich will nicht, sondern der Geist will. Man kann auch noch das hinzurechnen, daß es auch eine wirkliche Vorstellung heiliger Schrift ist, daß wir Gott durch Gott erkennen, Gott durch Gott verehren, Gott durch Gott anbeten. Denn wenn ich nach dem Fleische im Gebete schwach bin und nicht recht weiß, was ich bitten soll, so sagt die Schrift Röm. 8.: der Geist vertritt uns vor Gott. So wie Christus als Versöhner uns vertritt, so ist es hier der heilige Geist, durch welchen sich Gott den Menschen persönlich aneignet. Gott ist gesetzt als durch Gott verehrt, Gott wird erkannt durch Gott, Gott wird angerufen und erhörlich im Gebete durch Gott. Es findet also hier eine persönliche Einheit zwischen dem Geiste und einem Menschen statt, der sich von Gott begeisten läßt. Nun ist freilich einzugestehen, eine solche gottmenschliche Existenz eines Christen ist etwas Vermitteltes und Bedingtes. Denn in diese Gottgemeinschaft geht der Mensch, dem die Sünde anklebt, nicht auf; der sündige Mensch, das Adamskind ist keineswegs so, wie Christus. Ein Christianus muß vor Allem mit dem Täufer bekennen, ich bin n i c h t Christus.

Gehen wir aber zu einem andern Standort der Analogisirung über, oder vom Kinde Gottes, vom neuen Menschen auf den geschöpflichen zurück. Der Mensch ist nach dem Bilde und zum Bilde Gottes gemacht. In ihm will sich Gott offenbaren und spiegeln, und es ist des Menschen Bestimmung als bewußtes Werkzeug göttliches Werkzeug in Erkenntniß und Nachahmung Gottes die Dinge zu verwalten und selig zu sein. Das ist allgemeine erste Wahrheit und Anlage. Allein dieses geschöpfliche Nachbild Gottes ist bestimmbar und verrückbar. Der Mensch wird, ist Elohim, wie unser Einer geworden, nämlich in verkehrter vorgreiflicher Weise. Der falsche Unendlichkeitstrieb hat ihn nicht frei in Gott, sondern ohne und wider Gott gemacht. Das geschöpfliche Nachbild ist auch nicht das Urbild, nicht das ewige unverrückbare E b e n b i l d, durch welches alle Dinge gemacht sind. Das Verhältniß des Menschen zu diesem

ist zwar noch wesentlich nothwendig, aber der freien Gemeinschaft nach unterbrochen und aufgehoben. Nur cessirt darum der Wille Gottes nicht in der Vermenschlichung sich zu offenbaren und durch dieses einartige Menschenbild eine neue schöpferische Nachbildung und Ausbildung für die Gattung zu erwirken. Allerdings wird mittelbar durch diese Analogien der heiligen Schriftlehre die Gottmenschheit Jesu Christi als einartige schon begründet und erklärt. Allein wie ist es möglich, daß das ewige Ebenbild sich vermenschliche? Das ist ja die große Frage, wie kann das ewige, vorweltliche Ebenbild Gottes vermenschlicht in einem menschlichen Einzelwesen, in Jesu erscheinen? Da kommt zunächst in Betracht, daß ein Mensch vermöge seines eigenen Begriffes nicht sündig ist. Ich kann den Menschen an sich g e r e c h t, r e l i g i ö s, f r o m m nennen, wie es auch unsere Bekenntnißschriften thun: Adam ante lapsum totus sanctus erat plene justus. Dies war er wesentlich. Freilich war er noch nicht bewährt, er mußte, was er unmittelbarer Weise war, göttlich, gottmenschlich, gottähnlich, noch durch vermittelnde Prüfung, in dem willigen Sich-Hingeben an Gott, in dem Einwilligen in den göttlichen, beschränkenden und bestimmenden Willen göttlich und frei werden, was er nicht geworden ist. Aber an und für sich gehört es nicht zur menschlichen Wesenheit, sündig zu sein. Dies ist vielmehr eine Verkehrung des Wesens selbst. Denn dazu ist der Mensch geboren, Gott inne zu haben und Gottes Nachahmer zu sein, Gottes Antriebe und Geiste zu entsprechen. Folglich wenn Jesus der Erfahrung und Wirkung und den Aussprüchen seines eigenen Bewußtseins nach ohne Sünde und ohne Fehl ist, wenn er nie an die Spitze der reuigen Uebelthäter, nie an die Spitze derer getreten ist, die um Vergebung der Sünden, um Reinigung und Erneuerung zu bitten hatten, wenn er also, wie er sich selbst dessen bewußt ist, ursprünglicher Weise sündlos war, so bleibt er darum nicht weniger, sondern ist mehr wahrer Mensch, aber er verdankt seine menschliche Entstehung einer schöpferischen Wirkung, durch welche eben das bloße Gesetz der individuellen Propagation überwogen und die Mittheilung der Sünde neutralisirt wird. Christus stammt zwar vom Samen David's, wie ausdrücklich behauptet wird, aber in dieser Propagation siegt die creatianische Kraft der Entstehung des individuellen Lebens über die sogenannte traductio

peccati. Mit einem solchen ursprünglichen Leben, mit einem so unterschiedlichen Menschen mitten im Geschlechte Adams ist nicht bloß ein irgend wie ebenbildlicher Mensch gegeben, sondern ein neuer Adam gewährt und dann folgt: das urbildliche Ebenbild selbst hat sich vermenschlicht. Gesetzt aber, daß das Fleisch gewordene Wort Möglichkeit habe, so muß auch denkbar sein, daß eine geschichtliche menschliche Entwicklung des Gottmenschen stattfinde. Der Annahme der Unpersönlichkeit des menschheitlichen Erlösers scheint diese Entwicklung zu widersprechen. Aber eben jene kirchliche Annahme leidet noch sehr an Mißverstand. Der sogenannte Monophysitismus läßt den historischen Christus nicht zu seinem Rechte kommen und beraubt Christum, soviel an ihm ist, der ethischen heilandsmäßigen Wirkung. Er schließt sich aber an die einseitige Lehre von der Nichtpersönlichkeit des Menschen und der Alleinpersönlichkeit des Gottheitlichen in Christus an. Immer und immer wieder, trotz der chalcedonensischen Bestimmungen, drängt sich eine Auffassung des Gottmenschen, welche das Menschliche in's Gottheitliche überträgt, in die Liturgie, in die Lieder, in die Formeln der Kirche herein. Der liebe Gott, heißt es, wo vom Erlöser die Rede ist, noch heute im römisch-katholischen Volke, und bis in die evangelische Kirche herein: O große Noth, Gott selbst ist todt; wofür überall gesagt werden sollte, der Herr. Der crasse Supernaturalismus setzt den Menschen Jesus zum bloßen Erscheinungs-Vehikel, zum bloßen Reflex herab. Er hatte nur insoweit Recht, als er die Meinung einer bloßen Combination des Logos mit dem Erlöser bekämpfte, kraft welcher Christus dem Grade nach andre Organe der Offenbarung nicht der Art nach überträfe, hat aber doch im Austrage des Streites über zwei Willen oder Einen, eine weitgreifende Correctur erhalten. Das Denken und Wollen des Menschen ohne Sünde des Gottmenschen wird unablässig vom absoluten Willen und Gedanken, welchem er sich unablässig aufschließt, bestimmt, so daß die Nothwendigkeit und die Freiheit des Bewußtseins-Processes sich decken. Im Leben Jesu nimmt die Gottwerdung des Menschen und die Menschwerdung Gottes zu. Dies ist kein Widerspruch. Wenn die wahre Menschheit in ihm ist, so muß auch ein endlicher Proceß in ihm sein, der einen Vollendungspunkt hat; er muß wahrhaft Kind von Bewußtsein gewesen sein, es mußte in seinem Leben eine Epoche geben können, wo er, um

energisch als Gottmensch, als Christus zu wirken, sich hindurchgedrungen und hindurcherfahren hat dazu, daß er wußte, er sei Christus. Er hat im Angesicht der Individuen seines menschlichen Geschlechtes und in seiner gefühlten Differenz von anderen sündigen Menschen und durch die Anschauung des alten Testamentes und durch seine innere Erfahrung successiv mehr und mehr sich des Bewußtseins seiner Selbstheit bemächtigt. Das ist eine wahre Geschichte und ist keine bloß monophysitische Zuhülfenahme menschlicher Natur. Eben so kann man weiter gehen und einen Vollendungspunkt, sowohl der Gottwerdung des Menschen als auch der Menschwerdung Gottes annehmen, ohne daß man jemals den Begriff Gottes oder den Begriff des Menschen verletzt. Die Kirche selbst nach Anleitung der heiligen Schrift hat eine Menge Anerkennungen dafür, daß es eine solche Entwickelung im Gottmenschen giebt und daß also auch das persönliche Moment in seiner Menschheit gesetzt werden kann, als ein realgeschichtliches, ehe gesagt wird, daß auf eine absolute Weise das Menschliche unpersönlich, unselbständig und allein das Göttliche persönlich ist. So wie man sagen kann, ein Leben muß sich auswirken, der Mensch muß werden, was er ist, so ist auch Christus geworden, was er war. Denn wenn wir sagen, er ist zu seiner Zeit z. B. in der Epoche seiner Taufe ganz Messias geworden nach dem Selbstbewußtsein und nach dem Actus und der Kraft, so nehmen wir eben an, daß das, was er beständig ist, was er an sich ist, immer mehr ausgewirkt wird. Wir dürfen uns freilich bei dem vermenschlichten ewigen Ebenbilde Gottes nicht denken, daß er zwar ein Mindestes, aber doch ein Mindestes von Sünde an sich gehabt. Wir müssen non poterat peccare eigentlich so denken: perpetuo poterat non peccare. Diese Macht ist dem adamitischen Geschlecht nicht gegeben, sie kommt ihm erst durch die Mittheilung des zweiten Adam. Denn wer aus Gott geboren ist und sofern er dies ist, sagt Johannes, sündigt nicht. Dies Nicht-sündigen, Nicht-sündigen-können und -dürfen ist nicht dem adamitischen Sohn in seiner schlechten Natürlichkeit gegeben. Jesus hat fortschrittweise durch wahre Selbstbestimmung immer mehr das, was er an sich war, vollzogen und ausgewirkt, und so kann man auch bei dem strengen und specifischen Begriff vom Gottmenschen doch ein historisches Leben Jesu sich construiren. Wird Jesus nicht nach seiner

Menschheit und Geschichtlichkeit voll und wahrhaft gedacht, so wickelt sich mit seinem Leben ein nicht begreifliches einseitiges Nothwendigkeits-Drama ab.

Lehre von Gott.

Aus der Lehre vom Gottmenschen ergiebt sich die Lehre von Gott, denn es ist wissenschaftlich, wie schon bemerkt wurde, nicht unzulässig, nach dieser regressiven Methode zu verfahren, welche zwar Dasein und Wesen und Erkennbarkeit einfach voraussetzt, aber dennoch den göttlichen Begriff „Offenbarung" in Christo bestimmt werden läßt. Für's Erste leidet es schon keinen Zweifel, daß durch die Wahrheit Jesu Christi das Dasein Gottes zur vollkommensten Erscheinung kommt; denn die Erscheinungen müssen ihren Grund haben. Diese Erscheinung Jesu hat als sittliche, gottmenschliche, gar keinen Grund, wenn nicht eben Jesus der Offenbarer Gottes ist. Man kann sich innerhalb der christlichen Glaubenslehre heut zu Tage nicht ganz der Erörterung der speculativen Fragen nach der Möglichkeit eines absoluten und doch persönlichen Gottes entziehen. Denn sehr verbreitet ist die Meinung unter den Denkern der Zeit, daß entweder Gott nicht absolut und dann persönlich oder nicht persönlich und dann möglicher Weise absolut sei. Mit diesen Annahmen haben gewisse Abkömmlige der speculativen Schule vielerlei Geschäfte gemacht, indem sie damit vornehmlich die Denkbarkeit des christlichen Gottes zu beanstanden gedachten. Auch ist ganz neuerdings ein Skeptiker aufgetreten mit einer Kritik des Gottesbegriffes, welche dahin ausläuft, daß mittels bisheriger Philosophie der Streit zwischen Pantheismus und Theismus nicht ausgebrochen sei. Persönlichkeit repellire ein Andres, und sei nur als Endliches möglich. Das absolut Selbstständige und alles andre frei Setzende sei folglich ein Widerspruch. Man hat hier von vorn herein, wie überhaupt vielfältig in der neueren Wissenschaft, Individuum und Person verwechselt. Zum Begriff des Individuums gehört der Gegensatz der Gattung, und so ist nothwendig, daß Einzelnes dem Einzelnen, ein Eigenthümliches dem andern entgegenstehe. Das Individuum hat als menschliches Anlage zur Persönlichkeit, endliche Persönlichkeit hat irgendwelche Individualität. An und für sich ist Person das selbstbewußte Wesen, subsistentia sui conscia, intelligens, libera. Diese Persönlichkeit

bedarf Gegenstände sie sich anzueignen, zunächst als Intelligenz. Das Object für die menschliche Intelligenz im größten Umfange ist das Universum der Dinge. Indem nun die persönliche menschliche Intelligenz das Universum zu erkennen strebt und wirklich erkennt, findet es in demselben Universum nicht nur ein Verhältniß von Ursache und Wirkung, sondern auch von Mittel und Zweck. Das ist auch der Sinn des Argumentes pro existentia Dei, welches wir physicotheologicum oder teleologicum nennen. Man nimmt überall in der Natur Zweckmäßiges wahr, Mittel, die sich zu einem Zwecke einigen. Indem der Mensch dieses Verhältniß erkennt, ist er schlechterdings genöthigt, auch die Spur eines intelligenten Autors, einer intelligenten Causalität anzuerkennen. Wenn ich Zweckmäßigkeit und Kunstmäßigkeit in der Natur und Welt schaue, so habe ich auch schon den Künstler vor mir. Allein das menschliche Subject, welches dieses Verhältniß von Zweck und Mittel, also die Spur einer intelligenten Causalität in der Welt findet, findet diese Causalität nicht in sich; es verwechselt nicht das subjective Wahrnehmen der Zweckmäßigkeit und Kunstmäßigkeit mit dem Setzen und Schaffen dieser Zweckmäßigkeit der Welt, sondern es weiß, daß es jenem Künstler nachdenkt, welcher ihm vorgeschaffen oder vorgedacht und das Vorgedachte in's Werk gesetzt hat. Von dem Zweckmäßigen der Construction irgend einer Pflanze ist der Mensch kundig, aber er kann auch nicht das geringste Artikelchen von einem lebendigen Organismus hervorbringen, welches er erkennt. Es giebt also eine andere Intelligenz, die im Denken und Reden schafft. Das ist aber der Begriff des absoluten Wesens, zugleich aber auch der Begriff einer absoluten Persönlichkeit. Alle Spuren, die das endliche Bewußtsein von seiner eigenen Selbstheit hat, sind von solcher Art, daß sie nöthigen auf ein absolutes Selbstbewußtsein, auf den absolut selbstbewußten Geist zu kommen. Nach und nach müßte ohne Religion, ohne Glaube an absolute, setzende, schützende, vermittelnde Persönlichkeit alles persönliche Bewußtsein aufhören und in Sensualismus und Materialismus aufgehen. Der Mensch könnte sich selbst nicht für wahre Persönlichkeit achten, wenn er nicht im Glauben von einer absoluten Persönlichkeit wüßte. Ich bemerke zugleich, daß der speculative Verstand dadurch gar nichts gewinnt, dadurch gar keine wissenschaftliche Erleichterung erlangt, daß er das Dilemma: entweder

kein Absolutes und ein persönlicher Gott, oder keine Persönlichkeit und so ein Absolutes, aufstellt. Denn es muß doch vermöge des Gedankenfortschrittes in der Regression auf Ursache, Grund der Erscheinungen jener bekannte Unterschied angewandt werden, natura naturata und natura naturans, eine Ureinheit, eine Ursubstanz, die sich hernach in Geist und Materie dirimirt. Aber jenes ens primum oder die ganz ursprüngliche Form des Seins, was ist damit anzufangen? Die Religion giebt doch immer wenigstens eine Anschauung und diese Anschauung in ihrem Inhalte wird für mich analogisch denkbar und begreiflich. Hier habe ich nichts. Was ist natura naturans? Verlangt sie nicht entweder eine neue Naturation oder eine Beseelung mit absoluten Kräften? Ist sie nicht doch wieder geistig, will denken, also doch Subject, also doch Selbstheit, doch Persönlichkeit. Sonst bleibt nichts übrig, als wie das geschehn ist, die Dinge und das Leben von einem bloß logischen Dinge, von einem Abstractum oder von einer zufälligen Collusion der Atome abzuleiten. Auf jeden Fall kann gegen einen Kosmismus, der atheistisch oder pantheistisch ist, eben so viel Skepsis und Kritik des Verstandes erhoben werden, als gegen den Theismus.

Nun fragt sich, wenn wir doch immer von der Erscheinung Jesu ausgehend auf den christlichen Begriff von Gottes Wesen reflectiren, ist denn durch die Offenbarung Jesu ein wirklicher Fortschritt vom alten Testament aus gerechnet, zu einer Erkenntniß gegeben? Es scheint, man könne das verneinen, und es sei hier lediglich auf die Dreieinigkeit zu verweisen, welche etwa viel geschichtlicher so zu sagen im neuen Testament, als in dem alten zu haben sei. Denn hat nicht Jehovah alle die Vollkommenheiten bereits, die der Gott des neuen Testamentes seinem Wesen nach besitzt? Er ist freier, allmächtiger Schöpfer, freier Erhalter der Geschöpfe und freier Regent und Verwalter aller causae secundae, aller geschöpflichen Selbstheiten. Jehovah heißt aber auch schon Erlöser, heißt auch schon Vater. Allein jene höheren Vollkommenheiten des Gottesbegriffes kommen dem Gotte des alten Testamentes nur exclusiv im Verhältniß zu Israel zu. Von einem גֹּאֵל, Heiland der Heiden, von einem göttlichen Wesen, das an sich Vater sei, steht im alten Bunde nichts. Man müßte denn den Maleachi so verstehen: haben wir nicht Alle einen Vater, hat uns nicht ein Gott gemacht? Indessen

spricht hier der Prophet im Namen des auserwählten Volkes. Es ist hier die Rede davon, daß die Israeliten die Einheit in sich behaupten und sich nicht mittels der fremden Frauen mit den Heiden vermischen sollten. Darin besteht vornehmlich der Impuls zur Weissagung auf ein neues Testament, daß das machtherrliche Verhältniß des Bundesgottes zur Gemeine sich zum väterlichen entwickeln oder in dieses sich umwandeln soll. Vergleichungsweise sind zwar die Kinder Abrahams schon Kinder Gottes, sofern sie den Heiden gegenüber stehen; allein die Gnade, Barmherzigkeit und Langmuth, welche der Herr jenen erweiset, wirket eben nur ergänzend, sie verwandelt die Strafgerichte, die nichts anderes als dies für die Heiden sind, in Züchtigungen. Daß Gott an sich der Vater ist, tritt erst in Christus vollkommen hervor. Die Weissagung lautet nicht bloß dahin, daß sich das gottgesetzliche Volksthum verbreiten, die Heiden anziehen oder dem erstberufenen Israel unterordnen soll, sondern dahin, daß zugleich noch das Gesetzthum Hinderniß und Aufenthalt des Evangeliums ist, durch welches erst das Bundesverhältniß zur vollen Wahrheit des menschheitlichen werden kann. Die göttliche Liebe freilich ist und wirkt schon wesentlich und liegt der Wahl und Führung Israels zum Grunde, allein sie ist noch Mysterium, das in des Sohnes Gottes Zeugniß, Leben und Leiden aufgeschlossen werden wird. Durch Offenbarung der Heiligkeit wird erst Raum geschafft für die volle Gnadenoffenbarung. Aber nicht ist mit geoffenbarter Gnade die Wahrheit und Kraft der Heiligkeit vermindert, sondern vermehrt, wie das vornehmlich der Verfasser des Briefes an die Hebräer ausführt. In seiner Lehre gesteht Jesus den Juden nicht zu, daß sie den Vater kennen, daß sie sich auch in einem Verhältniß zum Vatergott wissen und erzeigen. Gott ist vorzugsweise der himmlische Vater und dann auch schlechtweg der Vater genannt, eine Vorstellung, die nicht causaliter zu verstehen ist. Gott ist nicht so als causa rerum, creaturarum genitor wie im ganzen Heidenthum der Begriff „Vater" diese Bedeutung hat, sondern als ethische, als Liebescausalität genannt, so daß also die Sätze zusammengehören: Gott ist Vater und Niemand ist gut, denn der einige Gott; denn wer sonst gut ist, es sei auch Jesus, kann nur derivativ, nur διὰ μετοχῆς, wie die Griechen sagen, gut sein. Gott ist allein unableitbar in sich und aus sich, also absolut gut. Da, wo von zuvorkommender

Güte, freier Liebe in der Bergpredigt und sonst die Rede ist, wird Gott τέλειος genannt. Dies τέλειος und τελειότης sind schlechthin ethische Begriffe. Johannes sagt direct: Gott ist Liebe und da die schlechthinnige Liebe ebenso wenig, wie irgend eine Liebe außerhalb der Person, außerhalb des Willens und Wesens sein kann, so kann man auch vice versa sagen: die Liebe ist Gott; denn wo die Liebe ist, da ist Gott, sagt Johannes. Beide Sätze sind gültig, die Liebe ist Gott und Gott ist die Liebe. Das ist ein eigenthümlich neutestamentlicher Gedanke, nicht als ob er im alten Testament verneint und verleugnet würde, oder gar nicht geoffenbart wäre. Denn das alte und neue Testament verhalten sich zunächst so, daß zunächst im alten der Heilige und Majestätische geoffenbart wird, zwischen dem und dem sündigen Fleisch der Creatur eine große Kluft ist. Dieser Heilige wäre auch in Israel nicht, wäre nicht die Liebe die Causalität des Heiligungsprocesses. Die Liebe ist nur verborgen, nur noch nicht uneingeschränkt geoffenbart. Umgekehrt tritt im neuen Testament aus der Voraussetzung der alttestamentlichen Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes die Liebe und Gnade heraus. Aber diese Liebe, Vaterschaft und Heilandschaft Gottes, die sich da in Christo am allerdeutlichsten offenbart, verhält sich nicht etwa weniger, sondern sogar noch mehr heilig, privativ, negativ der Sünde gegenüber, wie dies der Hebräerbrief oft ausführt, indem er so schließt, gerade darum, weil Gott so gnädig, so sündetilgend ist, muß er euch auch desto heiliger sein. Dieser ethische Mittelpunkt des Zeugnisses Jesu vom göttlichen Wesen fließt ein auf alle Momente des Gottesbegriffes. Wenn also innerhalb der christlichen Lehre von Allmacht, Weisheit oder Gerechtigkeit, Heiligkeit, Majestät Gottes die Rede ist, so ist es zwar dieselbe Substanz der Begriffe, nur sind sie entwickelter. Die Allmacht kann nun noch viel weniger für etwas Anderes, als für den Arm der göttlichen Liebe, für das Allvermögen der absoluten Liebe angesehen werden, die Weisheit, die vorher überwiegend in der Zweckmäßigkeit der Schöpfung angeschaut werden konnte, wird jetzt die Erkenntniß der allerheiligsten Liebe. Es ist ja schon innerhalb der speculativen Theologie und Philosophie anzuerkennen, was namentlich auch aus dem Platonismus sich ergiebt, daß die Nothwendigkeit, das absolute Sein zu denken, fehlt, wenn nicht die Nothwendigkeit besteht, das absolute Gutsein zu denken. Eben weil

schlechterdings das persönliche, freithätige Wesen ohne Glauben an das absolute gar nicht bestehen kann, so muß auch überhaupt, anstatt bloß pantheistisch die Causalitäten zu denken, absolutes Gutsein und absolutes Freisein denken. Absolutes Sein und absolutes Gutsein ist ein Gedankenerforderniß, welches eben nur daher kommt, daß der Mensch ohne absolute Finalität der Dinge gar nicht auskommen kann. Wenn dem nun so ist, so kann man das Gegenbild der Urkunden der neutestamentlichen Religion daran erkennen, nämlich, daß von dem geoffenbarten Mittelpunkt „Gott ist die Liebe" neue Bestimmungen für alle göttliche Eigenschaften und Vollkommenheiten ausströmen.

Lehre von der Dreieinigkeit.

Nun ist der Vater in der christlichen Glaubenslehre nicht bloß eine Bestimmung des göttlichen Wesens, sondern der Vater unterscheidet sich auch vom Sohne und der Sohn unterscheidet sich vom heiligen Geiste. In der christlichen Kirche ist die Dreipersönlichkeit Gottes angenommen. Daß diese aber nicht von vorn herein die Persönlichkeit Gottes in der Einheit aufhebt, das wird sich ergeben. Wir müssen als religiöse Menschen überall in unserem Dasein und Wohlsein und Sosein von einer absoluten Causalität abhängig sein. Aber diese absolute Causalität, von der wir uns abhängig wissen in jedem Moment des Bewußtseins und Daseins, explicirt sich in der christlichen Lehre aus der Einheit heraus dreifach. Wir können das Verhältniß von Gott zu seinem ewigen Ebenbilde aus dem Früheren, was bei der Lehre von der Person Christi gesagt worden ist, schon setzen, müssen aber noch hinzufügen, daß wir dieselbige Causalität, durch welche wir Jesum erkennen, durch welche wir, wie die Schrift sagt, erkennen, was uns in Christo geschenkt ist, die Causalität des heiligen Geistes ebenso absolut, ebenso gottheitlich denken, wie den Sohn, der Mensch wird und den Vater, zu welchem uns der Sohn führt und von welchem durch den Sohn der Geist kommt. Denn wenn der heilige Geist nicht absolute Causalität ist, so kann er alle diese Werke, die ihm zugeschrieben werden und die wirklichen, wesentlichen Heilsbedürfnisse für uns nicht vollbringen. So haben wir eine Dreiheit in der Einheit und dies ist ein besonderer Anstoß für den reflectirenden Verstand durch die ganze Geschichte der christlichen

Lehre hindurch. Denn die Monas Gott überhaupt hebe die Dreiheit auf oder werde durch die Dreiheit, durch den Glauben an eine dreifache, gottheitliche, absolute Persönlichkeit verletzt. Umgekehrt wieder, wenn man von der Dreiheit ausgeht, scheint es, daß die Einheit sich nicht halten lasse, auf die so sehr viel ankommt. Denn es scheint, als würde dadurch Alles wieder in die Naturreligion zurückstürzen. Man hat sich also die größte Mühe von Seiten des christlichen Verstandes gegeben, um darzuthun, daß die absolute Einheit immer in dem Vatergott des Christenthums gegeben sei, sich allerdings aber als Sohn und Geist offenbart habe, aber so, daß die historische Person des Erlösers eben nur durch Lehre und Leben Vermittelung des väterlichen Gottes in seiner Offenbarung sei und eben so von Gott eine Kraft, der heilige Geist ausgehe. Aber man hat auf diese Weise eigentlich die Gottheit Jesu und die Persönlichkeit des heiligen Geistes aufheben wollen, um nicht die absolute Einheit des Monotheismus irgend wie zu zerstören, wie die außerhalb des Christenthums stehenden Juden und Islamiten uns mit unserer Dreieinigkeit verlachen und verspotten, indem auf diese Weise das eigentliche Kleinod der Religion, der Monotheismus aufgegeben werde. Die Monas aber, von der wir ausgehen und auf die wir zurückkommen, schützt uns in der Kirchenlehre vor jedem polytheistischen Gedanken, wir sind über die Vielheit durch unseren ersten Satz so absolut hinaus, daß wir bei der Dreiheit gar nicht mehr in Ansehung des polytheistischen Elementes Gefahr laufen. Um vorläufig die Juden und Muhamedaner und solche, die innerhalb der christlichen Kirche ähnlich wie sie denken, abzuweisen, erinnere ich, daß das, was ich ausführen will, theilweise schon Luther in einer höchst interessanten und belebten Abhandlung über die letzten Worte David's gesagt hat, worin Andeutungen von Erkenntniß der Dreieinigkeit sind. Die Sache ist die. Die Religionsgeschichte zeigt, daß der absolute, abstracte Monotheismus eben auch ein liebloser und lebloser Theismus geworden, und wenn er dies geworden ist, immer Erfrischung durch Naturreligion, durch Pantheismus, nicht Polytheismus gesucht hat. Nachdem die Juden und Muhamedaner die Vorstellung vom Sohn Gottes in die polytheistische Mythologie hinauswarfen, mußte es ihnen widerfahren, daß ihre absolute und abstracte monotheistische Vorstellung von Gott zu leer und lieblos

leblos geworden ist, sie haben sich nach der Lebensfülle gesehnt, die der Pantheismus darbot. Denn das ist in der Geschichte der jüdischen Denker und der persischen, indischen Pantheisten ein ganz offen liegendes Phaenomen. Es ist den absoluten, abstracten monotheistischen Denkern so gegangen, wie Schiller in seinen Göttern Griechenlands. Das Leben und die Fülle ist mit der Offenbarung verschwunden, Einer hat alles Leben genommen und Alles von Lebensfülle in der Natur neutralisirt; man hat keine Liebe, keine Freude mehr; es ist einer, um den sich Alles bewegt, aber eine kalte, mathematische Größe, ein Punkt, der lauter Abstraction enthält. Das ist doch der Sinn des Schillerschen Gedichtes. Der absolute, einzelne Gott ist ein Abstractum, ein Leeres, ein Lieb- und Lebloses: „Einen zu bereichern unter Allen, mußte diese Götterwelt vergehen.“ Wenn ein christlicher Dichter so singen konnte, so ist es desto begreiflicher, daß die Monotheisten dieser Art sich nach der Frische und Fülle des Naturlebens sehnten. Da sie aber schon zur Einheit gelangt waren in der Gottesvorstellung, konnten sie nicht wieder in das Polytheistische sinken, mußten vielmehr diese göttliche absolute Monas in das endliche Dasein hinabsinken lassen. Wie soll nun der Monotheismus, wenn man so fragen will, vor einem solchen lapsus in die Materie bewahrt werden? Die Trinitätslehre ist auch nicht einmal von fern innerhalb der christlichen Geschichte angeklagt worden, daß sie polytheistisch sei. Wenn unter den Christen die polytheistische Neigung wieder aufgewacht ist, so hat dies eine ganz andere Veranlassung, nämlich am Heiligendienst, allenfalls auch an der Engelvorstellung. Wohl aber kann man sagen, daß gerade der christliche Monotheismus geeignet ist, als scheinbarer Tritheismus die Rettung vor Pantheismus zu gewähren. Denn die Kluft zwischen der abstracten monadischen Gottheit und dem reichen realen Naturleben ist durch die Wahrheit des Dreieinigkeitsglaubens erfüllt. Der Schein, als könne nur der Pantheismus dem Gottesbegriffe Lebensfülle zurückgeben, verschwindet, sobald sich nicht allein die Schöpfung und Erhaltung der Welt, sowie die ethische Erleuchtung und Belebung durch den Begriff der Mittelursache, Wort, Weisheit, Sohn, Ebenbild, und den Geist vermittelt, also diese Gegenwart Gottes gesichert, sondern auch das einige Liebeswesen, Gott, durch die ewige innere Bewegung vorgestellt wird. Die absolute Erhabenheit des

transmundanen Gottes ist gerettet, die der Pantheismus aufgiebt, und der Gedanke des Intramundanus, an dem sich die lebendige Verehrung nährt, darf nicht erst unrechtmäßig entlehnt werden.

Man unterscheidet in der christlichen Lehre, sobald man mit der Wissenschaft herantritt, Offenbarungsdreieinigkeit und Wesensdreieinigkeit. Denn es ist etwas Anderes, wenn man sagt, nach der Erfahrung findet sich der Christ kraft seines eigenthümlichen Bewußtseins von einer dreifach, gleichsam geschichtlich explicirten Causalitität abhängig, Vater, Sohn und Geist und etwas Anderes ist es, wenn man hinzusetzt, wie sich Gott offenbart in verschiedenen Verhältnissen in gleich göttlichen Subjecten als Vater, Sohn und Geist, so ist er auch an sich. Im letzteren Falle wird also behauptet nicht eine lediglich historische Offenbarungstrinität, sondern auch eine immanente, ontologische Trinität, Gott ist wesentlich dreieinig. Man wird gerade durch den kirchlichen Lehrbegriff in Stand gesetzt, die gleichsam praktisch-historische Dreieinigkeit mit der anderen ontologischen Seite zu verbinden. Die Kirche lehrt, das Einige göttliche Wesen ist dreipersönlich, Vater, Sohn und heiliger Geist, und zwar so, daß die drei von, durch, ineinander sind, der Sohn vermöge ewiger Generation, der heilige Geist vermöge ewiger Spiration und Procession. Gleichwohl gehören der heiligen Schrift zufolge diese Causationen der Subsistenz, die sich durch Zeugung und Ausgang bezeichnen, vielmehr dem historischen Hergange der Offenbarung des Sohnes und der Sendung des Paraklets an. Heute habe ich dich gezeuget, nach Auslegung der Apostel. Und: der heilige Geist war noch nicht, denn Christus war noch nicht verklärt. Der vom Vater ausgeht: Ich werde ihn senden.

Warum hat denn der kirchliche Lehrbegriff sich dieses gestattet? Man hat dies eine wissenschaftliche Verfehlung, ein wissenschaftliches Sichvergreifen nennen können und es ist schon im hohen Alterthum der Kirche von Marcellus Ancyranus bis auf Urlspenger herab gerügt worden. Aber es war gewissermaßen eine Nothwendigkeit dazu da. Die Kirche hob diese geschichtlichen Acte der Offenbarung in die Ontologie hinein, weil, wenn man die ontologische Dreieinigkeit aufgiebt oder vergleichgültigt, sich auch der Glaube an den Vater, Sohn und Geist überhaupt nicht hält. Wenn man den athanasia-

nischen Begriff nicht fest hielte, so würde sich das eigentlich Kräftige, Einflußreiche des Trinitätsglaubens überhaupt verloren haben. Auf der anderen Seite wird aber der ontologische Trinitätsglaube sogleich dadurch practisch belebt, daß der Sohn, der in die Welt gekommen, der ewig Gezeugte ist. Da werden Zeit und Ewigkeit, das historische und das Ontologische ineinander geschlungen, wie dies in der Geschichte der Lehre so weisheitsvoll geordnet ist. Allein etwas Anderes ist die wissenschaftliche Erkenntniß, die sich den Inhalt der Lehre denkbar machen will. Die bloß kirchliche Dogmatik hat die Bewahrung des Schatzes der Wahrheit erreicht, ohne für das Denken und Vorstellen ihre Formel erklärt zu haben. Das ist auf einer anderen Linie in der Geschichte des gläubigen Denkens geleistet worden, kann aber immer nur ein Streben sein, welches Aehnlichkeiten sucht von dem, was Gott ist und wie Gott ist, oder Zurückschließungen wagt vom Ebenbild auf das Urbild, von dem Hergange des menschlichen Selbstbewußtseins auf die göttliche Persönlichkeit. Von einem Kirchenlehrer von großer Bedeutung, Tertullian, angefangen, von Augustin fortgesetzt, durch das ganze Mittelalter hindurchgeführt, bei Melanchthon, Leibnitz und Lessing wiederholt, zieht sich eine Erklärung des wesentlichen Inhaltes der Dreieinigkeitslehre durch die Geschichte und bis auf den heutigen Tag, die für die Stufe der Erkenntniß und des Daseins, auf der wir uns befinden, trotz ihren Schwankungen und Umbildungen, welche sie noch erleidet, nicht ganz wieder aufgegeben werden kann. Was Gott ist und wie Gott ist, das müssen wir aus der Analogie des Wesens erkennen, welches nach seinem Bilde geschaffen ist. Was läßt sich nun im Menschen, sofern er ebenbildlich, geistiges, vernünftiges, bewußtes Wesen ist, unterscheiden? Da bezeichnet Augustin bekanntlich drei coordinirbare und erschöpfende Momente memoria, intellectus, voluntas, in welchen der Hergang des Bewußtseins sich bis zur Erfüllung entfalte. An memoria darf man sich nicht stoßen, wenn es beim Augustin ein Ausdruck ist für das, was wir unmittelbar gegebenes Bewußtsein nennen. Es handelt sich darum, die menschliche Persönlichkeit in einem Proceß sich darstellen zu lassen, so daß dann erst die absolute Persönlichkeit vorhanden ist, wenn das Ich sich selbst gegenständlich geworden ist und sich wieder durch einen dritten Act des Bewußtseins zusammenfaßt.

Ich will davon absehen, wie sich diese Versuche immerfort selbst criticisirt und aufgehoben haben und doch immer wieder zum Vorschein gekommen sind; oder daß bald die Augustinische Trias des Gemüthes, Verstandes und Willens beibehalten oder das zweite zum dritten umgestellt, oder esse, intelligere, velle, oder eine Metaphysik der Liebe, des Lebens, der Persönlichkeit ohne dergleichen Unterscheidung des Verstandes und Willens zum Grunde gelegt wird: wir wollen vielmehr die Frage aufwerfen, ob sich denn dergleichen Spuren wesentlicher Dreieinigkeit in der heiligen Schrift finden lassen. Denn das muß protestantischerseits das Wichtigste sein und an solchen Stoffen können unsre theologischen Versuche immer nur anknüpfen.

Nicht jede Thatsache des Schriftinhaltes, welche einen Unterschied Gottes von Gott bei wesentlicher Einheit darlegt, legt damit allein schon die Dreieinigkeit dar. Ebenso wie nicht jede, welche die sogenannte geschichtliche Dreiheit der Causalität unsres Heiles begründet, schon unmittelbar aus dem biblischen Gottesbegriffe eine ontologische sich ergeben läßt. In dem ersteren Falle befinden wir uns, so oft die ewige vorweltliche Mittelursache der Schöpfung unter den Namen das Wort, die Weisheit, der Herr Jesus Christus behauptet wird, denn das zweite Subject ergänzt sich nicht sofort durch ein drittes. In dem anderen, wenn freilich durch die ganze Schrift hindurch Gottes Wort und Gottes Geist unterschieden und auf denselben Grund sowie auf Zweckes-Einheit zurück- und hingeführt worden; denn allerdings wirket Gott durch das Wort Geist, und indem jenes alle äußere Manifestation bewirkt, wird eine innere Inspiration eingeleitet. Das Wort hat seinen Raum in der Geschichte, seinen Inhalt erklärt der Geist dem Bewußtsein. Allein auf diese Weise werden die inneren immanenten Bezüge des Vaters zum Sohne und zwischen beiden und dem Geiste noch nicht begründet. Auch die drei Präpositionen, Ueber, Durch, In Allem Ephes. 4, 6 können noch nicht ausreichen, da hier nur der Einige Gott im Verhältniß zur Welt in Betracht kommt.

Achten wir aber auf anderes den Mangel Erfüllendes. Unter den Namen des zweiten gottheitlichen Subjectes kommt auch das Ebenbild, der Abglanz (Col. 1., Hebr. 1.) vor. Der Name kenntzeichnet doch recht eigentlich in dem zweiten Subject ein Object

des ersten. Vollkommner Gegenstand kann Gott nur sich selber werden; und muß Gott als Liebeswesen einen vollkommnen Gegenstand des Liebens und Schauens, des Wohlgefallens und Wohlwollens haben, so ist er eben auch Gott in und an sich, sowie Gott aus sich und durch sich. Diese Bestimmungen sind sofort für immanent zu erkennen. Auf einem anderen Punkte der apostolischen Lehre wird der heilige Geist, durch welchen allein, was uns in Christo geschenkt wird, erkannt und authentisch zugeeignet werden kann, 1 Cor. 2, 10—12., zugleich in die Beziehung auf das Sichselbstwissen Gottes gesetzt, wozu noch kommt Röm. 8, 26., daß die Betenden vom Geiste vertreten werden vor Gott, der des Geistes Sinn versteht. Daraus ergiebt sich als Schluß der Schluß der wesentlichen Dreieinigkeit selbst. Es ist also derselbe Geist, dasselbe gottheitliche Ich, durch welches sich im göttlichen liebenden Wissen wie im menschlichen gläubigen das Eine und das Andere, der Sohn und der Vater in Einheit zusammenschließt. In dem, was er sagt von dem Geiste, ist der Gedanke eines sich abschließenden Selbstbewußtseins Gottes. Denn wenn Gott als ein erstes Ich gedacht wird und aus dem Grunde dieses Ich ein ihm gegenständliches Ich erzeugt, so ist doch Satz und Gegensatz entweder etwas wieder Zerfallendes oder Unvollendetes, oder es muß ein drittes Ich aus dem Grunde Gottes mittelst des gegenständlichen hervorgehen wodurch die erfüllte Persönlichkeit sich abschließt. In dem menschlichen Denken, insofern es zum Wissen wird und in dem menschlichen Wollen, so fern es zum Schluß, d. h. zum Entschluß kommt, kann man dasselbe Dreifache unterscheiden. Für den Begriff bleibt darum die Wahrheit nicht weniger überschwenglich. Denn wer mag die Zeitlosigkeit der Bewegung fassen, durch welche es ewige Zeugung und ewigen Ausgang giebt. Es ist aber mit dem Sichselbstsetzen, mit der Aseität Gottes kein anderes. Kant hat die Lehre von der Dreieinigkeit die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes mit Recht genannt. All diese logischen und psychologischen Analogieen sind eben dies, sie sind aber von der biblischen Erfahrung aus genommen, und über den platten deistischen Monotheismus in praktischer und theoretischer Beziehung weit erhaben.

Lehre von den Engeln.

Die Person des Erlösers wird nun aber mit geschöpflichen Geistern in eine besondere Beziehung gebracht, z. B. wird er erscheinend und kommend angeschaut, in Gemeinschaft und Begleitung der Engel. Der Verfasser des Briefes an die Hebräer rühmt ausdrücklich, Gott hat dem Sohn einen Namen gegeben, der weit über die Engel hinausreicht; denn sie sind dienstbare Geister. Jesus Christus selbst hat die Engelvorstellung frei angewandt, wo er zum Nathanael spricht: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen uud die Engel Gottes hinauf und herabsteigen auf des Menschen Sohn; oder der Erlöser hat ganz selbständig und unabhängig von der Sprachweise der Juden verkündet, daß die Gerechten in der Auferstehung gleich sein sollen den Engeln oder, daß die Engel als schützende und dienende Wesen den Frommen nahe sind, und das Angesicht des Vaters im Himmel alle Zeit schauen. Da die Secte der Sadducäer läugnete, daß es Engel und Geister gebe, und die andere, die der Pharisäer, diese Lehre sogar dogmatisch ausschmückte, so war es nicht gleichgültig, wenn Jesus während seines Zeugnisses von den Engeln im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Vorstellung blieb. Die Aufklärung behauptete, der Engel sei nur ein Sprachgebrauch, eine Personification und bezeichne eine Kraft, eine einzelne göttliche Wirkung oder eine göttliche Vergegenwärtigung in der Geschichte; der Engel sei nur Leib, Gestalt, Hülle eines Gedankens; und zwar habe sich nur die allgemeine Neigung des Alterthums den Himmel und die Erde, Götter und Menschen durch Sendungen zu verbinden, unter den Hebräern auf eigenthümliche Weise fruchtbar erwiesen. Mindestens Jesus selbst hat die Engel in den Gleichnissen, als Knechte z. B. wieder abgebildet, und da man nicht was selbst Bild ist durch Bild vertreten läßt, so haben sie für ihn doch wohl Wirklichkeit und Gegenständlichkeit gehabt.

Soviel darf zugegeben werden, daß wir als Christen nicht an Engel glauben, noch viel weniger an den Teufel. Denn glauben ist zugleich ein Abhängigsein von einer Existenz in Bezug auf das Heil. Es versteht sich von selbst, daß wir nicht aus Neigung und Hingebung an den Teufel glauben, denn nicht Hingebung, wenigstens

nicht in Freiheit, sondern Verknechtung macht uns ihm unterthan. Aber wir glauben auch nicht an Engel; in dem christlichen Glaubensbekenntniß steht nicht, ich glaube an die Engel, weil das einen Gehorsam und einen Glauben setzen würde, der mit Gott etwas coordinirte. Die Präposition „an" zeigt, daß die Abhängigkeit eine absolute ebenso sehr als eine frei nothwendige sei. Dergleichen ist nicht biblische Lehre. Wir dürfen demungeachtet Engel glauben, zumal da die Engelvorstellung nachweisbar aus dem Glauben an den geschichtlich geoffenbarten, übernatürlichen Gott entsprungen ist. Wenn wir den Ursprung der alttestamentlichen Engelvorstellung, die eine ganz andere ist, als die römische oder griechische, oder persische oder indische, verfolgen, so dürfen wir nicht, wie Einige, meinen, daß die Engel eigentlich die durch den Monotheismus gleichsam heruntergesetzten polytheistischen Götter seien. Denn wenn dies wäre, so müßte die Engelwelt vorzugsweise in den allerersten Zeiten, wo der Uebergang vom Polytheismus zum Monotheismus Statt gefunden hätte, berücksichtigt sein, während erst in späterer Zeit, als der Polytheismus besiegt war, die Vorstellung von den Engeln bei den Juden recht vermannichfaltigt und dogmatisirt wird. Andere behaupten, die Engelvorstellung ist dazu geboren, um die Herrlichkeit Gottes mehr zu repräsentiren. Das können wir wohl sagen, daß es in der Bibel davon eine Spur giebt, daß der Glaube an die Jehovahreligion Wesen, Existenzen fordert, die noch vollkommener als die Menschen ihn erkennen und verehren, wie z. B. die Seraphs eine solche Vorstellung hergeben. Aber der eigentliche Grund der Engelvorstellung im alten Testament liegt tiefer. Nämlich Gott ist in der Gotteslehre dieses Gebietes in zwei Richtungen gedacht, die sich zu widersprechen scheinen, die aber vermittelt werden. Gott soll so weit als möglich von allem Creatürlichen entfernt, von allem da und dort, von allem dann und wann, auf der anderen Seite aber der Anschauung, der Erfahrung der Gegenwart so nahe als möglich gebracht werden. Zugleich ist Jehovah historisch geoffenbart, durch Thatsachen. Wenn er schlechterdings übercreatürlich, transscendent, unsinnlich, unsichtbar ist, wie kann er da und dort erschienen sein, wie kann die Vergegenwärtigung Gottes auch in allem creatürlichen Dasein und Leben gefeiert werden sollen? Das ist der Punkt, wo Gott durch seine Boten erscheint, sich vergegenwärtigt und wirkt. Der Jeho-

vahgläubige schaut den Engel oder die Botschafter Gottes in einem Wunder. In einer solchen Begebenheit und Erscheinung, in Theophanien, wunderbaren Rettungen, wunderbaren Strafgerichten, die mit zur Stiftung einer beständigen, göttlichen Offenbarung gehören, weiß der Israelit als Jehovahgläubig den daseienden, wirkenden Gott. Der ist aber überweltlich, außerweltlich, übersinnlich und muß also durch seine Boten vertreten werden. Das ist der eigentliche Ursprungspunkt der alttestamentlichen eigenthümlichen Engelvorstellung. Aber nun sagt der philosophische Verstand, dabei bleibt es doch, daß der Engel schlechterdings eine Personification ist und nachdem einmal die Vorstellung des existirenden Engels gefaßt ist, ist auch die Poesie freibildend, beschreibend damit umgegangen. Daher der Dichter sagt, die Blitze, die Stürme sind Engel. Das ist etwas Anderes. Aber kann man denn ohne weiteres die Existenz der Engel von irgend einem Axiom der Metaphysik oder der empirischen Wissenschaften aus leugnen? Man sagt, die abstracte Sache, die Kraftursache habe mit dieser Vorstellung einen sprachlichen Leib bekommen. Wie wenn umgekehrt das menschliche Denken, die Begriffe „Weltkräfte, causae secundae" von einem Lebendigen, nämlich von den δυνάμεις, von den virtutes vivae et intelligentes erst abstrahirt hätte? Es ist kein Widerspruch gegen irgend ein nothwendigen Satz, daß der Engel objective Realität habe. Diejenigen Weltkräfte, die überall im Denken und in der Mythologie vorkommen, die ein allgemeiner Besitz des Wissens und Anschauens der Culturvölker sind, diese Mittelursachen, warum sollen sie nicht nach Aehnlichkeit des im Hebräerbrief umgewandten Psalmspruchs in Abstracta verwandelte Concreta sein? Sie bleiben deswegen immer bedingt als geschöpfliche Wesen, dem Regimente Gottes schlechthin unterworfen. Daß die Engelvorstellung, wie der Rationalismus behauptet hat, der Herrlichkeit Gottes nur im Interesse der Phantasie dienten, im Interesse der Vernunft dagegen Eintrag thäten, darf nicht behauptet werden. Denn niemals sind die Boten Gottes so vorgestellt worden, daß sie ihm helfen müßten, wie beim Plato die Untergötter dem oberen Gotte dazu dienen, den Menschen fertig zu machen. Gott allein ist der Schöpfer, die Engel sind lobpreisende, erkennende, dann wieder dienende Wesen. Das Eine nur erfordert Anerkennung, daß die Engel in ihrer Wirklichkeit vorgestellt, dem Gottesglauben, dem Ver-

trauen, aber auch dem religiösen Anschauungsvermögen in Bezug auf persönliche Unsterblichkeit und auf die herrliche Welt zur Belebung dienen. Zumal, da der Herr eben in dieser Richtung eine freie höhere Anwendung von ihrem Namen und Wesen gemacht.

Lehre vom Satan.

Wenn die einzelnen vorstellungsmäßig bekannten Existenzen auf Jesu Person und Werk bezogen werden und Jesus auf sie, so tritt natürlich auch die Vorstellung vom Satan in dieses Recht ein, berücksichtigt zu werden. Denn Christus hat ebenso selbständig, wie die Vorstellung der Engel, so auch die Vorstellung des Teufels in seine Reden eingewebt, doch nicht so, daß damit die christliche Religion eines Antheils am morgenländischen heidnischen Dualismus verdächtig werden müßte. Satan heißt Widerpart, und ist es auch wider Gott und Gottes ganzes Reich; unterscheidet man ihn nun als den schlechthinig Bösen von menschlicher relativer Bosheit; ist er vermöge der biblischen Bezeichnungsart ohne weiteres der Arge, der Feind, der Fürst, ja der Gott dieser Welt (im Gegensatze der zukünftigen), so gewinnt es den Anschein, als sei er mindestens von dem oppositiven Principe der zoroastrischen Religion kaum noch zu unterscheiden, und also falle dem Christenthum mit die Schuld an den Störungen der vernünftigen Idee und des religiösen und sittlichen Interesses zu, die dem Dualismus eigen ist. Ein gewisses ursprüngliches und endschaftliches Uebergewicht des parsischen Lichtgeistes über den Nachtgeist beseitigt den Nachtheil des Theismus offenbar noch nicht. In Wahrheit aber ist die neutestamentliche Satansvorstellung gerade die vollkommenste Verwahrung der Religion vor dualistischem Schaden, und andrerseits ein so erforderlicher Hebel der Christologie und Heilslehre, daß es zu beklagen ist, wenn dieselbe, der Fragen und Irrungen wegen über die „Persönlichkeit" und „Absolutheit", in die Gattung alter Denkbilder auch von ernsteren Christen verwiesen wird. Satan ist kein Moment der Lehre von Gott oder von den Ursprüngen der Welt. Nur Erfahrung und Geschichte geben dem Hebraismus Kunde und Spur von dem Engel des Widerspruchs und Widerstandes. Der reine Schöpfer- und Schöpfungsbegriff schneidet von vorn herein dem Dualismus Wahrheit und Möglichkeit ab. Satan ist, obgleich die Schrift darüber

keinen besondern Aufschluß in theoretischer Weise hergiebt, ein abgefallener Engel, der den Menschen in seinen Fall nach sich zu ziehen und ein nebenbuhlerisch Reich aufzurichten bestrebt ist. Sowie das Böse, nämlich der widergöttliche Wille keine Vernunftidee ist, so hat es auch keinen Vernunft-, sondern Geschichtsursprung, und wird wo Versuchung und Verführung, wo die Wirkung des Weltreizes auf den irrbaren Vervollkommnungstrieb des endlichen adamitischen Lebens eintritt, zwar schon erkannt, aber noch in kluger Thierheit symbolisirt. Auch der Asasel (eine arabische Benennung des feindlichen Dämons), wie er im mosaischen Gesetze des Versöhnungsfestes vorkommt, ist eine noch dunkle Erscheinung. Der Würg-Engel als solcher hat eine ethische Bedeutung noch gar nicht, da er ganz in dienstbare göttliche Sendung aufgeht. Erst die Speculation auf die unhaltbare Frömmigkeit Hiobs verräth den conträren Geist, der noch unter oder neben den Söhnen Elohims auftritt. Nur der zulassende Wille Gottes giebt dem Satan eine verletzende Gewalt. Noch weiter entwickelt sich der Satan als verführerischer und dann verleumderischer, anklägerischer Geist (*διάβολος*) in der Geschichte Daniel's und des hohen Priesters Josua 1 Chron. 21, 1. Sacharjah 3. Opponirt an sich dem Herrn, nicht sowohl unmittelbar als in dem Schutzengel, im Michael, oder in den menschlichen Organen, den Berufenen und Erwählten Jehovah's, sucht er und findet er irgend etwas an den Menschen, wo die Versuchung, Verleitung, Verklagung, kurz die Vereitelung einen Anknüpfungspunkt findet. Der Gipfelpunkt aber der Offenbarung des Weltgeistes für das Bewußtsein der Heiligen liegt im neuen Testament. Die Versuchung Christi kostet dem Versucher die Herrschaft. Er kommt und hat nichts an ihm Joh. 14. Er ist gerichtet, Joh. 16. Er ist aus dem Himmel gestoßen und wüthet auf Erden noch eine Zeitlang, aber auf Widerstand der Christen muß er fliehen. Diesem ganzen biblischen Hergange liegt, nicht je länger je weniger, sondern je länger je mehr die Vorstellung vom gegenständlichen Teufel zum Grunde. Der Erlöser spricht auf das Freieste und Unabhängigste diese Wirklichkeit und Gegenständlichkeit aus, und bildet wie die Engel so den Teufel im Gleichnisse ab. Wie soll auch eine Einheit, ein Reich, eine Centralität des Bösen bestehen, wenn es ein Abstractum, wenn es nicht innerhalb des Willens existirt, oder wie soll die Energie des Kampfes gegen die Welt erhalten

werden, wenn das Böse eben nur sporadisch aufsprießt und zusammenhangslos an der Endlichkeit des Guten sich entzündet? Es ist eine praktische, eine nothwendige Hypothese, daß das Böse die Bösen zu einer furchtbaren Einheit verbündet, ohne daß und ehe sie es ahnen, und daß dennoch diese Macht grundlos ist. Die erste adamitische fleischliche Regung schon dienet der Richtung, aus welcher sich der Arge das Wirken fristet, und alle Frommen helfen in Christo seinen Palast berauben. Weder der Leichtsinn noch die Angst können überwunden werden, wenn die christliche Ethik nicht ein wirkliches geistiges Centralböse anerkennt. Der alte thomistische Satz, in ente non deficit bonum, mag immer seine Geltung haben, und also giebt es in concreto kein absolut böses Wesen. Woran sich dann theils die großartige Theorie Wizemanns — Bekehrung Satans durch den Verlauf der Weltgeschichte knüpft, theils die oft aufgestellte Lehre, entweder fehlt dem Teufel etwas an der Persönlichkeit oder etwas an der absoluten Bosheit. Es verhält sich damit auch insoweit ganz richtig, als ein Wesen, das überhaupt nicht absolut ist, auch nicht absolut bös sein kann, sondern nur in der Art seiner Creatürlichkeit. In dieser Art aber ist auch jeder kainitische Mensch absolut bös, denn ob er wohl noch unter einem bösen Weltprincip steht, so ist doch, was an ihm gut genannt werden könnte und müßte, völlig paralysirt durch die Richtung des Abfalls und der nichtigen Nachäffung des Reiches Gottes. Die Geschichte des Teufels ist weder a parte ante noch a parte post, noch an irgend einem Punkte inmitten seines Wirkens zu begreifen, denn er ist allen ontologischen Thesen gegenüber eine Hypothesis, ohne daß man die Actuosität derselben, um mit Daub im Judas Ischariot zu reden, in Zweifel zu ziehen hätte. Die andern gewöhnlichen rationalistischen Instanzen gegen sein Dasein sind von minderem Gewicht. Denn die Bewußtseins-Möglichkeit eines biblischen Satans, der so klug, so sehr Rechenmeister und doch so thöricht sei, wider Gott anzugehen, der verdammt und doch so lange Jahrtausende hin in seinem verderblichen Wirken innerhalb der sublunarischen Welt geduldet wird, stellt sich schon her durch Analogisirung desselben mit dem geduldeten menschlichen Verderber irgend eines Lebenskreises, oder mit dem hochgebildeten, weltklugen, geistreichen Mann, der dennoch ἀσύνετος, geistlich dumm und am Auge göttlicher Erkenntniß geblendet erscheint.

Ohne Wissen bekennen sich die Läugner zum Dasein des Teufels, es sei durch die That oder durch die Sprache. Man sieht, sie fahren fort, vom Teufel zu reden, das adamitische Böse recht gut vom kainitischen zu unterscheiden und dieses teuflisch, diabolisch zu nennen. Sie können die Vorstellung nicht entbehren. Es ist mit unserer Erkenntniß des Bösen überall so, daß wir es sehr unvollkommen in dem Elementarischen, wo es vorkommt, als Schwachheit, Verblendung, als Verkehrtheit erkennen, wir nehmen es aber auch schon in einer höhern Potenz wahr, wo es nur in der Form des Hasses, des Bruderhasses mit seinen übrigen Prädikaten vorkommt. Da wird es principiell wahrgenommen. Wir nehmen es auch in seiner extensiven und intensiven Ausdehnung und Wirksamkeit, „Weltfürstenthum, abgefallene Welt" wahr als Geist und Gott dieser Welt. Wir werden in uns gewahr, so zu sagen, Einfälle, Eingebungen, Vorstellungen, die nach unserem Bewußtsein gar nicht aus dem Grund unseres Wesens hervorgehen, so gehässige, rohe Imaginationen steigen in uns auf, die uns böse Möglichkeiten der ärgsten Art vorhalten, ohne daß wir die Fähigkeit hätten, sie zu realisiren oder auch nur einen Trieb dazu in uns fühlten. Das sind Anknüpfungen eines außermenschlichen, übermenschlichen Bösewichtes an unsere Vorstellungen, an unsere Triebe, die wir schlechterdings ihrem Wesen nach nur auf einen Versucher, Verführer, auf einen Geist der Vereitelung und des Betruges, der Opposition gegen alles Göttliche und so auch gegen unsere göttliche Bestimmung schieben können. Da ist es von der höchsten Wichtigkeit, eine praktische Vorstellung zu haben, welche uns bei jedem Schritt überführt, daß das Böse auch in seinen adamitischen Anfängen die Tendenz zu vielen höheren Graden hat. Das Reich der Finsterniß findet und sucht überall Anknüpfungen, das Arge ahmt überall das Gute nach und kann nur dadurch bestehen, daß es überall eine Möglichkeit zur Wirklichkeit zu machen sucht, um sich zur Geltung zu bringen. Die böse Weltmacht, der böse Weltgeist führt den natürlichen Menschen am Gängelbande, ohne daß er wüßte und glaubte, daß er auf Wegen der Sünde schon mit dem ersten Schritt in ein ganz anderes System, als das göttliche eingetreten ist. Denken wir jeden Anfang im Bösen mit seinem principmäßigen Fortgang zusammen, so entsteht dadurch die Anschauung von einer furchtbaren Gewalt des Bösen, von einem Reiche

der Finsterniß, gegen welches wir alle göttliche Gewalten und Mittel aufbieten müssen. Da kommt Ernst in die Scheu und die Flucht vor der Sünde. Aber nicht nur in dieser Beziehung ist es nöthig und wichtig, diese praktische Hypothesis der Bibel zu haben, wie Teufel und Reich der Finsterniß, sondern auch in einer anderen. In der wirklichen Welt ist nun einmal die Opposition des Guten und Bösen. Immer und immer wieder wird der tiefer schauende Mensch bereits zu einem dualistischen System verleitet oder er wird doch schwankend in seinem Vorsehungsglauben und in seiner Theodicee und so in der Gefahr doch zuletzt dualistisch zu denken. Nach der biblischen Vorstellung vom Satan ist das gar nicht möglich; denn man kann eben so gut sagen, die Einigkeit der Bösen ist eine furchtbare Wahrheit und Wirklichkeit und ebenso, des Teufels Reich und Wirken ist ganz grundlos. Denn er ist ein Geist des Abfalls und dem Gerichte geweiht; er ist, da er nur noch in den niederen Sphären wüthen und wirken kann, wie die Schrift sagt, schon aus dem Himmel gestoßen, er ist nicht mehr unter den Söhnen Gottes. Diese beiden Punkte constituiren ja eine praktische Unentbehrlichkeit der biblischen und kirchlichen Vorstellung vom Teufel. Denn das ist ja in Bezug auf alle Mittelwesen ausgemacht, daß sie durchaus nur in Schranken wirken können, und in ihrer Wirksamkeit durch die ganze göttliche Weltregierung bedingt sind.

Kosmologie.

Wir kommen jetzt auf die Gesammtheit endlicher Ontologie nach christlicher Lehre. Hier handelt es sich also um Lehre von der **Welt**, um das Universum des endlichen Daseins, um die christliche Kosmologie. Die Beziehung der vorausgegangenen Geisterwelt auf die Person des Erlösers hat selbst eine Voraussetzung, so wie an dem vorausgegangenen Gottesbegriff, so auch an dem folgenden Weltbegriff. Kann man wohl ein eigenthümlich Christliches an dem Weltbegriff anerkennen? Die vollkommen religiöse Kosmologie beruht für's Erste darauf, daß auf das Vollkommenste Gott und Welt unterschieden und entgegengesetzt werden, d. h. auf nichts anderem, als darauf, daß das atheistische und pantheistische Element, jede wesentliche Mischung zwischen der Existenz Gottes und der Existenz der Welt schlechthin beseitigt wird. Die Vollkommenheit des religiösen

Weltbegriffs beruht aber nicht allein darauf, daß Gott und Welt auf das Vollkommenste geschieden, sondern auch darauf, daß beide Seiten auf das Vollkommenste geeinigt werden, nicht anders, als dadurch, daß das göttliche Bedingtsein der Welt als absolut und gleicher Weise der Wille Gottes, der die Liebe ist, die Welt zu schaffen und in ihr sich zu offenbaren, als ebenso nothwendig wie frei gedacht wird. In metaphysischer Hinsicht möchte man sagen, thut das Christenthum zu dieser Kosmologie nichts hinzu. Was von Seiten des Christenthums aber hinzu kommt, ist die Idee der Realisirung des höchsten Guten, welche die wahre, religiöse Ontologie noch mehr befestigt und bestimmt, wie wir überall gesehen haben, daß die Idee des Absoluten von der Idee des absolut Guten abhängig ist, daß der Begriff des absoluten Grundes der Dinge sich nicht halten lasse, wenn der Begriff des absolut Guten und des Zweckes — alle Vollkommenheiten Gottes sind Vollkommenheiten seiner Liebe — nicht fest gehalten wird. Unmittelbar und mittelbar vervollkommnet der christliche Standpunkt auch die kosmische Ontologie. Jene göttliche Bedingtheit des Weltalls wird überall in der Glaubenslehre zum Grunde gelegt, und zwar in den drei Momenten Schöpfung, Erhaltung und Regierung. Alle diese Momente haben nun irgend welche speculative Anstände und Schwierigkeiten, insonderheit der Begriff der Schöpfung als einer Schöpfung aus nichts und eines Welt-Anfanges; Vorstellungen, gegen welche der metaphysische Verstand anzukämpfen versucht. Philo, der doch ein treuer Anhänger der alttestamentlichen Religion war, wendete ein: aus nichts wird nichts. Dies stimmt mit seinem Platonismus und damit zusammen, daß er sich Geist und Materie von Anfang an denkt, woraus folgt, daß es wohl eine göttliche Durchdringung der Hyle giebt und also eine kunstfertige, mächtige Durchbildung des andern. Die Vorstellungen heiliger Schrift lauten nicht so. Sondern Er sprach: es Werde, und es ward, Er gebietet, so steht es da, er hat was nicht ist ins Sein gerufen. Wonach denn auch das Er schuf zu verstehen ist. Das göttliche Schaffen ist weder ein Erzeugen des Sohnes, oder ein aus dem Wesen Hervorbringen, noch ein Stoffbilden, obgleich es ein Darstellen der göttlichen Idee ist und am Geschöpf sich Form und Stoff durch Reflexion unterscheiden läßt. Schöpfung ist eine Wahrheit für den anschauenden

Geist, und schlägt aus dem Begriffe des endlichen ursachlichen Zusammenhangs heraus. Dieß thut die religiöse Erkenntniß auf allen Punkten. Und insofern ist die Instanz: Aus nichts wird nichts, eine ganz ungehörige und schlechte, weil sie durch den reinen Begriff der Schöpfung schon aufgehoben erscheint. Das sprechende, redende Schaffen verläugnet zwar das Denken nicht, und jener scholastische Begriff causa mundi exemplaris stößt nicht gegen die Creationslehre an, begründet vielmehr die schlechthinige Bedingtheit der Welt noch weiter; dagegen ist die Lehre von der reinen Materie oder was die Soharisten von dem sich in Sich zur Gewinnung eines Raumes zusammenziehenden Lichtwesen Gottes sagen, ein Versuch im sinnlichen Vorstellen den Gedanken auszuführen. Von ähnlicher Art ist die Vorstellung des Anfangs. Der biblische Ausdruck vereinigt im Hebräischen und Griechischen (das lateinische principium kommt noch hinzu) in Einem Punkte die zeitlos einige Ursache und die Abhängigkeit des endlichen Daseins. Weder der Begriff eines Zweckes der Welt noch der Gedanke ihrer absoluten Bedingtheit läßt zu, daß die Vorstellung des Weltanfangs aufgegeben werde.

Ebendieselben Schwierigkeiten sind auch in den beiden anderen Momenten des religiösen Weltbegriffes, der Erhaltung und der Regierung. Denn es ist ja die Geschichte des endlichen Daseins Geburt und Tod, Werden und Vergehen; also von einer Erhaltung kann insofern nicht die Rede sein, als wie es scheint, das Ganze doch nur erhalten wird, aber weder Individuum, noch jede Art oder Gattung. Der einfache Ausdruck des Glaubens: Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten — stößt also wider die Erfahrung an, nur nicht dagegen, daß alles Bestehen gleicherweise wie das Entstehen durch Gottes kräftiges Wort und gleichsam continuirtes Schaffen (creatio continua) besteht, und ebensowenig dagegen, daß zu den Mitteln der Erhaltung in Bezug auf den Gemein- und Sonderzweck der Schöpfung und der Geschöpfe die Auflösung, die Wiedergeburt, die Neubildung selbst mit gehören. Das Christenthum schlägt durch die Lehre von der Erlösung und von der Auferstehung wesentlich in die Idee der göttlichen Erhaltung ein. Gegen das Vorurtheil der Neueren aber, als sei eine von beiden, die Schöpfung oder die Erhaltung überflüssig, verwahren sich schon unsere Reformatoren, namentlich Melanchthon und Calvin auf das

Entschiedenste. Gerade umgekehrt darf behauptet werden, lehren wir das eine, so müssen wir auch das andre lehren. Die Schrift giebt schon darum von beiden dicht nebeneinander Zeugniß, z. B. Hebr. 1, 2. 3. Apg. 17, 24—28. Die Hauptsache ist, daß der Natur und dem Geschöpf des Selbstlebens wegen, das ihnen verliehen ist, doch die dauernde lebendige Abhängigkeit von der schöpferischen Bewirkung zugedacht werde.

Das dritte Moment der Kosmologie hat nun wie es scheint, viel schwierigere Instanzen von Seiten des philosophirenden Verstandes auszuhalten. Denn wie wird sich die Wirksamkeit Gottes, durch welche die Welt bedingt ist, als eine regierende und zugleich absolute denken lassen? Ist sie Alleinwirksamkeit, wie sie in der That oft in der Schrift sich darstellt, oder nur verborgene freilassende Lenkerin der endlichen Selbstbestimmungen? Der Begriff einer Regierung scheint das letztere zu fordern und doch die absolute Abhängigkeit und Zweckmäßigkeit des Geschichtsverlaufs zu benachtheiligen. Die Allwirksamkeit aber als Alleinwirksamkeit gedacht, vergleichgültigt das ethische Verhältniß. Kann die bloße Unterscheidung des zulassenden oder bewirkenden Willens oder die Annahme eines durchgängigen göttlichen Mitwirkens, oder einer bloßen Gelegenheit, welche das creatürliche Handeln dem göttlichen gewähre, oder — endlich der Prädeterminismus oder die Emendabilität des Verlaufs durch Wunder aus der Schwierigkeit retten? Die Weltregierung darf ein bewußtes allmächtiges Wirken Gottes heißen, durch welches der in der Weltschöpfung gesetzte Zweck in jedem Momente des zusammenhängenden Geschehens fortschrittweise wenn auch zugleich stoßweise vollzogen wird. Es ist aber unerlaubt dabei zu vergessen, daß zum Endzweck selbst mit gehört, daß die persönlichen Mittel-Ursachen nicht nur nicht gezwungen werden, so und so zu handeln oder nicht zu handeln, sondern dazu afficirt, veranlaßt und genöthigt werden, sich selbst zu bestimmen zum Aufnehmen oder Wirken. Der absolute Occasionalismus ist zu verwerfen; er würde hinter sich haben Prädeterminismus oder auf der andern Seite auf Casualismus hinauslaufen. Das aber nicht nur, sondern das in dem einen Sinne ohne und wider Gott Handeln geschieht nicht in der rechten Freiheit, zwar in der psychologischen nach der Gabe des Vermögens, der Wahl oder der Willkühr, aber nicht in der Freiheit, zu

welcher Christus befreiet. Wir kommen hier auf einen Gedanken, der auf vielfache Weise Ausdruck gefunden hat. Nach Plato ist der böse Mensch, was er ist, nicht mit Willen. Luther will nach seinen ältesten katechetischen Arbeiten vom freien Willen des Menschen gar nichts wissen, weil nur der nicht freie, gebundene Wille gut sein könne. Aber auch was die neuere Philosophie von dem Vermögen, das Sittengesetz unabhängig von allen empirischen Antrieben zu erfüllen, oder von negativer und positiver Freiheit und dem Aehnliches ausgesagt, hätte können den Satz, daß die Frömmigkeit bewußte und absolute Abhängigkeit von Gott sei, unbedenklicher machen. Dazu kommt die anerkannte Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit in ihrem Unterschiede. Nur in dem Grade bist du frei und selig, als du mit deinem Willen in Gottes offenbaren Willen ein- und ausgehst. Nicht des Menschen eigner Wille ist sein wahres Himmelreich, vielmehr seine Hölle. Schon durch diese Erwägungen wird der Gedanke vorläufig überwunden, als stehe die menschliche und göttliche Freiheit in ursprünglichem und endschaftlichem Widerspruch. Die erste und allgemeine Möglichkeit des gottlosen und gottwidrigen Handelns muß gegeben sein, wenn das Gute über die bloße Natürlichkeit hinaus ein freies werden soll. Die Zulassungen des Bösen aber müssen bis dahin gehen, daß es sich selbst richten, strafen, erschöpfen muß, bis es seine Urmöglichkeit verloren hat, bis Gott Alles in Allem ist, nachdem der Sohn seine Herrschaft dem Vater, wie die Schrift sagt, zurückgegeben. Diesen Hergang verwaltet die Weltregierung. Die Schrift lehret daher nach dem Gesichtspunkte der Teleologie auch göttliche Verblendung und Verhärtung des Sünders, Bestrafung der Sünde mit Sünde; sie läßt aber dem Menschen seinen Vorsatz, den Gott bei der Ausführung hindert oder fördert, so daß nicht einmal was die Zunge reden soll, ganz sein eigen bleibt. Der Mensch denket, aber Gott lenket. Wenn er nun sogar die Herzen lenket wie Wasserbäche und Richtung dem menschlichen Willen giebt, so ist hiemit des Menschen Selbstbewegung nicht aufgehoben, sondern er in seiner Aeußerung und Wirkung unter die Bedingungen gestellt, die im göttlichen Rathe in Bezug auf das Entgegnen Durcheinander- oder Zusammenwirken der Ereignisse liegen. Der Erfolg wird schon vom Grunde aus der begrenzten Möglichkeit, weiter aber durch das geordnete Zusammentreffen der Verwirk-

lichungen göttlich bestimmt, endlich durch den Begriff des Wunders, den wir oben begründet haben. Denn der religiöse Gedanke der Weltregierung fordert den Rathschluß der Erlösung und die göttliche Offenbarungen und Thaten, die dazu gehören. Darum muß sich auch auf demselben Geschichtsgebiete des vorzugsweise religiösen Volkes, auf welchem sich die Vorbereitungen der Erlösung und die Auswirkungen des Heiles der Welt am meisten concentriren, theils der Kampf des Weltregierungsglaubens am meisten erregen, und die Weissagung am meisten anspannen, theils die That der Weltregierung sowohl am Subjecte des Volkes wie an den Führern desselben am meisten zur Erscheinung bringen. Ein bekanntes Thema, de populo vicem tenente generis humani, schlägt auch hier ein. Aus dem allen erhellet, daß und wie unsre Kosmologie von Christologie eigenthümlich bestimmt und begründet, neu vermittelt und gekrönt erscheinen muß.

Das All des endlichen Daseins hat als Werk Gottes doch noch keine Zweckvollkommenheit, wenn nicht schon das bewußte Geschöpf mit zur Welt hinzugedacht wird. Das bloße Dasein ohne Bewußtsein kann die göttliche Offenbarung nicht unmittelbar empfangen. Gott ist in allem seinen Wirken darauf gerichtet, sich erkennen zu lassen. Aber wo ist das erkennende Wesen? Der allgemeine Begriff vom Zwecke Gottes heißt im Christenthum Reich Gottes. Das Reich Gottes ist aber diejenige Verfassung menschlicher Gemeinschaft, darin mit Erkenntniß und mit Willen Gott verehrt, und der Mensch ihm Spiegel und Werkzeug, nachdenkender Nachahmer wird. Es kommt also nicht bloß darauf an, daß es ein Reich der Natur für ihn gebe, sondern der Zweck Gottes kann nur in einem Reiche der Erkenntniß und der Liebe Erfüllung haben, darin nicht ohne und nicht wider, sondern mit Willen die göttliche Offenbarung aufgenommen und der göttliche Antrieb befolgt wird. Nur unter diesen Bedingungen theilt Gott als der beseligende Gott sein Leben mit in der Beseligung des ihm ebenbildlichen Geschöpfes. So hängt die Anthropologie mit der Kosmologie als Abschluß dieser zusammen.

Die Vorbereitung des Erlösungswerkes durch Anthropologie.

Wir haben gesehen, wie durch Jesu Dasein und Bestimmung auf den Weltbegriff gewirkt wird in allen seinen Momenten. Es fragt sich nun, wie denn Jesus Christus in seinem Dasein und Sosein, Leben und Wirken auf den Begriff vom menschlichen Wesen wirke? Das, was davon schon kraft erster Offenbarung vorhanden ist, kommt nun erst zu seiner vollen Bestätigung, und obgleich Hegel zuweit greift mit der Behauptung, die Wahrheit der mosaischen Urgeschichte des Menschen habe während der alttestamentlichen Entwicklung geschlafen, um im Neuen Testament wieder aufzuwachen, so ist doch etwas daran. In Jesu Wirken zeigt sich immer beides, daß er eine angemaßte Würde zu nichte macht und eine gedrückte, verachtete, übersehene wieder zu Glanz und Ehren bringt. Er zeigt die Nichtigkeit aller eigenen Gerechtigkeit, er hebt die Vorzüge an pharisäischer, anmaßlicher eigener Gerechtigkeit und an sadducäischer weltlicher Glückseligkeit auf, und erklärt sie für nichtig. Er wendet sich von den Ansprüchen und Auszeichnungen, die irgendwo in der Welt und zuerst im Kreise des Judenthums vorhanden sein können, und geht dem Elenden nach, wendet sich zu denen, die recht mit Wissen bedürftig sind, den geistlich Armen, den Zöllnern und Sündern, mit seinen Gaben und Verheißungen, und bezeichnet als die eigentliche Bestimmung seiner Gesandtschaft das Suchen des Verlornen. Daraus ergiebt sich also, daß die menschliche Bestimmung ungebrochen ist, daraus aber das Bewußtsein von der Heilsfähigkeit des Menschenwesens überhaupt. Er ist da in seiner Erscheinung als Gottmensch, als Mittler, als Christus, als Stifter jenes allgemeinen Zweckes, des Reiches Gottes, darin Gerechtigkeit und Herrlichkeit wohnt; aber er ist auch in Wesenseinheit mit dem ganzen menschlichen Geschlecht und dieses beleuchtet er von einer zwiefachen Seite. Er hebt auf der einen die Menschenwürde, auf der anderen die Entwürdigung des Menschen hervor. Der Mensch ist von ihm in seiner ursprünglichen Göttlichkeit und zugleich in einer gewordenen Ungöttlichkeit ausgefunden, so daß eine Erlösung, eine Erneuerung durch eine göttliche Potenz möglich und nöthig wird. Möglich ist sie, wenn der Mensch ohne Sünde, in dem die Menschheit wiedergeboren ist, dennoch wahrer Mensch ist und bleibt, aber auch Macht erlangt durch

Annahme der Sünder bis in den Tod, sie kraft der Auferstehung durch seinen Geist in die Wiedergeburt zu ziehen. Der Gemeinzustand der Welt, in den er eintritt, ist eine gattungsmäßige Gehemmtheit der Gemeinschaft mit Gott, dem Verderben anheimgegeben. Der Glaube an Christus besteht nur auf dem Grunde anerkannter Heilsfähigkeit und Heilsbedürftigkeit des natürlichen Menschen.

Nun kann sich eine gewisse Vernünftigkeit und Aufklärung gegen die Behauptung eines schlimmen Gemeinzustandes und dann wieder gegen die Behauptung einer ungestörten Integrität des Menschen setzen. Beide sind schon vorchristlich. Man kann sagen, daß auf eine ähnliche Weise, wie der so genannte Pelagianismus und Augustinismus sich zu einander verhalten, so auch die wesentlich stoische Ansicht vom Menschen und die wesentlich platonische sich widerstreiten. Was den bösen Gemeinzustand betrifft, so ist er aus der Vernunft nicht zu deduciren noch durch die Entwickelung der Idee unentfliehbar gesetzt. Sünde ist nicht anerschaffen, das Böse ist kein ursprüngliches. Die bloße vernünftige Idee fordert vielmehr, daß im persönlichen Einzelwesen, so wie in der persönlichen Gemeine eine Kraft unauslöschlich vorhanden sei, welche im Stande ist, den Grundtypus der Menschheit zu verwirklichen. Es muß also mit der Erkenntniß von dem Gemeinzustand, der ein verkehrter, schlimmer ist, anders stehen, als mit Wahrheiten, die durch Analyse gefunden werden. Die Sünde hat, wie Kant es bekanntlich ausdrückt, keinen Vernunft-, sondern einen Geschichtsursprung; derselbe war aber zu ehrlich, als daß er hätte das radicale Böse aus der Erfahrung wegläugnen sollen, wenn er auch vielmehr kraft ideeller Kritik als kraft der Thatsache des Heiles der Offenbarung das wirkliche Verderben zur Anerkennung brachte. Aber eben deswegen, weil die Lehre vom sündigen Verderben der Menschheit etwas Geschichtliches ist, eben deswegen wird dieses Dogma bekämpft. Wo einmal der Erfahrungsglaube nicht gilt und der regressive Weg von dessen Standorte aus zur neuwerdenden Wissenschaft in Mißachtung steht, sind nur zwei Fälle möglich, entweder der, daß man den sündigen Gemeinzustand oder corrupta natura läugnet, oder der, daß man das Böse von Haus aus in die nothwendige Entwicklung aufnimmt.

Für's Erste wird der Begriff der Sünde selbst darauf angesehen, daß von einer Erbsünde, von einer angebornen Sünde nicht

die Rede sein könne. Pelagius und die in seiner Weise denken, behaupten, daß eine Sünde nur eine bestimmte einzelne That sei, welche am Vermögen der Willkühr volle Erklärung habe. Der Mensch vermöge das Sittengesetz zu vollziehen und zu übertreten, da er freien Willen habe; das αὐτεξούσιον sei von Gott ihm anerschaffen. Von einer angeerbten Sünde könne nicht die Rede sein, im Gegentheil sei die Erbsünde eine contradictio in adjecto. Die Sünde sei wohl als Act der Wahl in ihrer formellen Natur, aber nicht als schon bestimmte Wahl oder in ihrem materiellen Wesen angeboren. Böse Angewöhnungen seien wohl ebenso denkbar wie gute, Verschlimmerung wie Besserung, allein unter dem göttlichen Beistande (gratia assistens) vermöge der freie Wille jederzeit Böses zu meiden, Gutes zu thun, so daß das Verdienst davon dem zurechnungsfähigen und sich so oder so bestimmenden Individuum gehöre. Sowie sich in dieser Beziehung Pelagius den Stoikern nähert, so sein Widersacher, Augustinus, dem Plato. Die Reformation hat sich ganz entschieden dem Pelagius gegenüber auf die Seite des Augustin geneigt. Daher müssen auch die Protestanten die Erwiderung auf ihre Lehre hören: peccatum originis non proprie est peccatum, non habet propriam peccati rationem. Und dies ist so gemeint, daß nicht nur der Name Sünde als unangemessen für den Begriff einer Neigung oder Richtung erachtet, sondern auch die Corruption des natürlichen Menschen abgelehnt werden soll. Was den Namen anlangt, so widerspricht es mindestens der biblischen Theologie schnurstracks anzunehmen, unter Sünde könne allein die einzelne gesetzwidrige Handlung verstanden werden, und sie sei in der Form der Stätigkeit nicht zu denken. Wer auch nur Röm. 7. gelesen, weiß, daß dem anders ist. Die römische Theologie hat sich des Ausdruckes Originalsünde selbst nicht ganz entschlagen wollen. Die Sünde ist als Potenz da, sie ruhet, schläft, sie regt sich und wird lebendig, sie nimmt Gelegenheit am Gebot. So lauten die Ausdrücke des Apostels. Was aber die Sache betrifft, so lehrt die ethische Psychologie, daß sich die einzelne Handlung gar nicht so isoliren läßt, wie es die pelagianische Denkart voraussetzt. Weder a parte ante noch a parte post; jenes nicht, weil ihr Antriebe vorausgehen und irgend eine elementarische Gesinnung; dieses nicht, weil sie Fortwirkung, Nachklang hat und

jemehr wirkliche vollkommene Handlung, der Anfang einer Richtung des Willens wird. Die That geschieht niemals ganz zusammenhangslos. Folglich kann der Charakter der Vitiosität auch schon in der Form des Triebes, der Neigung, der Richtung da sein. Niemand zweifelt, daß im entwickelten Menschen das Erste die Gesinnung ist und hernach aus der Gesinnung Handlungsweisen und Thaten hervorgehen. Nun ist aber der Erfahrung nach auch schon von Anfang an vor der Entwickelung des Selbstbewußtseins eine Neigung da, die eben den Charakter böser Neigung hat. In dem Begriff des Menschen an sich liegt die Nothwendigkeit nicht, voll Eigenliebe, lieblos und durch Lieblosigkeit gottlos zu sein. Denn sonst wäre von vorn herein die Grundlage des Reiches Gottes vernichtet. Es ist also auch nie so, daß man, wie Pelagius oder die Pelagianer aller Zeiten thun, der Erbsünde die Sinnlichkeit substituiren könnte, oder daß mit dem Dogma von der Erbsünde eigentlich nichts Anderes, als die Endlichkeit und Sinnlichkeit des menschlichen Daseins und des menschlichen Wesens und Lebens bezeichnet wäre. Die Sinnlichkeit hat deswegen, weil die Erregungen derselben den Anfang des Processes hergeben, noch nicht die Priorität in Ansehung der Würde, sondern der Mensch ist mit darauf angelegt, daß auf Veranlassung seiner sinnlichen Anregung der vernünftige Lebenstrieb gültig werde. Deswegen weil etwa der Zeit nach das sinnliche Leben sich zuerst bewegt, folgt noch nicht, daß die Sünde das Erste in der Entwickelung sei. Der Trieb unendlicher Selbstvervollkommnung, der dem Leben einwohnt, ist in Irrung und Verkehrung gerathen, und wie sich sonst einzelne Dispositionen fortpflanzen, hat sich auch die gattungsmäßige vererbt. So giebt es also mit der Erbsünde eine gattungsmäßige Fehlerhaftigkeit, welche darin besteht, daß der natürliche Mensch träge ist, sich das Gesetz vorzustellen und zu vollziehen, voreilig aber sich den Genuß an zu eignen und sich im sinnlich=weltlichen Elemente zu vervollkommnen — eine Verkehrung der göttlichen Ordnung der Güter und Triebe, welche in Lüge und Gelüsten die Selbstsucht statt der Selbstliebe constituirt.

Indessen verbessern sich der Pelagianismus und Rationalismus einigermaßen. Sie gehen weiter in der Instanz gegen die Ursünde, indem sie zwar eine Herrschaft der Sünde und Untugend in der

Welt zugestehen. Es hat, sagt Pelagius, in der Vorzeit sündlose Menschen gegeben; denn die heilige Schrift selbst führt uns solche auf, denen sie kein einziges Sünde bezeichnendes Prädicat beilegt, wie Abel und Henoch, die Gerechten. Aber das ist freilich wahr, daß es jetzt wie z. B. das heidnische Leben im Ganzen sich anschauen läßt, ein Uebergewicht der Sünde giebt. Die Gewohnheit lehnt sich an die Nachahmung des bösen Beispiels älterer Generation, das böse Beispiel an den irreleitenden Aberglauben und die Reize der Naturverehrung an. So erklärt Pelagius die sittlichen Umstände. Aber diese Anschauung der Sache ist kein Fortschritt der Erkenntniß, sondern geradezu ein Rückschritt. Man findet hier viel mehr Unerklärbares, als in jenem dogmatischen Falle. Das böse Beispiel an und für sich schreckt auch vom Bösen ab. Wo kommt denn die Gewöhnung her, worin liegt denn die Stärke und das Princip der Folgerichtigkeit, daß man sich an die Sünde gewöhnt und daß das Böse einen unwiderstehlichen Reiz über die Zuschauer ausübt, da doch eben so gut jedes einzelne Phänomen der Sünde und ihrer Folgen eine abschreckende Gewalt ausüben müßte, zumal da sich das Böse nach der Weltordnung nicht allein als schimpflich, sondern auch als Schaden bringend erweist. Da ist also kein Gedankenzusammenhang, wenn man endlich auf einen Irrthum zurückgewiesen wird. Wo kommt der Irrthum her? Wie kommt das beides zusammen, auf der einen Seite ein herrschender Irrthum, auf der anderen Seite ein bleibend reiner Urstand, der mit dem menschlichen Wesen überall gesetzt ist? Die Irrbarkeit kann freilich eben so gut bei dem Einzelwesen, wie die Möglichkeit der Sünde behauptet werden. Aber hier ist nicht von einer Irrbarkeit die Rede, sondern von einer Herrschaft des Irrthums, welche die Basis für die herrschende Sünde bietet. Wo kommt dieser error originalis her? Er kann schlechterdings nur von einer sündigen Urthat, von einem wirklichen Sündenfall abgeleitet werden. Also ist diese Ansicht aufzugeben.

Nun giebt es noch eine dritte Art, die Lehre von einer allgemeinen Heilsbedürftigkeit des natürlichen Menschen abzulehnen, wo von vorn herein angenommen wird, daß obgleich mit erster That der menschlichen Freiheit eine Sünde eintreten mußte, und die Entwickelung des menschlichen Wesens nichts andres zulasse, doch eben des-

halb dem Menschen möglich bleibe, aus Urkraft der Vernunft und des Gewissens gegen die Sünde zu reagiren und sie wieder abzustoßen. Die Natur hilft sich selbst. Die Sünde versetzt den Menschen aus Nothwendigkeit in inneren und äußeren Widerspruch mit Leben und Glück, dadurch aber auch in Reue und Buße, sollicitirt also einen Nachtrieb von gutem Willen, der endlich das Böse bis in seine Urmöglichkeit überwindet. Die Geschichte läßt diesen Proceß, der nur hin und wieder verborgner verläuft, doch allenthalben auch sehen. Zwar die conservativen Anstalten Gottes setzt man bei dieser Ansicht als wirkend voraus, allein eine besondere Erlösung nicht. Diese müßte sich mindestens zu einer assistentia gratiae im Sinne des Pelagius herabsetzen lassen, oder es stände damit so, wie Lessing von der Offenbarung hielt, sie wäre eine von der Vorsehung gewirkte vorgreifende Zeitigung des Verlaufs der Entwickelung der Menschheit. Mit christlicher Lehre vereinigt sich solche Ansicht nicht. Diese weiß von dergleichen siegreicher Reaction vom natürlichen Grunde aus nichts. Wenn es so wäre, so wäre wirklich die Erscheinung eines Gottmenschen, die Erscheinung eines Christus ein Ueberfluß, etwas, was der göttlichen Weisheit, Langmuth und Geduld keine Verherrlichung brächte. Denn anstatt die Menschen ihrem eigenen guten Genius hinzu geben und zu warten auf den guten Nachtrieb, der das Böse wieder abstößt, hätte Gott ein ganz äußerliches willkührliches Kunstmittel angewendet, um eine zweite Schöpfung zu vermitteln und durch deren Wirksamkeit die Menschen ihrer wahren Bestimmung entgegenzuführen. Was die geschichtliche Wahrnehmung anlangt, so muß sie sehr unvollständig ausgefallen sein, wenn man glaubt, daß sie Beweis zu liefern im Stande sei. Kommt die Reaction gegen das Böse am weitesten, so hegt sie schon Sehnsucht nach einer Erlösung. Betrachtet man die höchste Blüthe der antiken, ethischen Bildung, wohin führt sie denn? Wenn man die Geschichte seit den Tagen des Tiberius und Nero fortgesetzt denkt, ohne das hineingeworfene Salz des Christenthums und der Verkündigung des Gekreuzigten, Auferstandenen, so hätte bald innerhalb der gebildetesten Völker eine Fäulniß eintreten müssen, die gar keine Fortsetzung der Geschichte und der Bildung zugelassen hätte. Davon kann sich jeder Geschichtskundige wohl überzeugen. Wir dürfen uns auf die Analogie der physischen Krankheit berufen. Krankheit stellt uns den

Proceß vor, da ursprünglich gesunde Kräfte und eine Hemmung derselben mit einander kämpfen. Verhältnißmäßig giebt es da eine solche Reaction, wo die Natur wieder gesundet, aber nur verhältnißmäßig. Es giebt Fieberkrankheit, wo zwar eine Weile die Reaction der ursprünglichen Lebenskraft vorhält, aber sich endlich erschöpft. Wenn nicht eine Arznei, wenn kein Heilmittel in den gestörten Hergang des Lebens einfließt und wirksam wird, die Natur und die ursprünglich gesunden Kräfte zu heben, erfolgt keine Genesung, sondern endlich der Tod. Wir haben gesunkene Völker, die ehemals irgend welcher Cultur sich erfreuten, die aber bis zur Culturlosigkeit, ja sogar zur Thierheit und Teufelei heruntergekommen sind. Man gebe ihnen doch eine Bildungsgeschichte wieder, die aus ihnen selbst durch den Nachtrieb des Geistes angehe. Ein solcher Nachtrieb setzte für's Erste eine neue Anschauung, eine ganze neue Erkenntniß des wahren Guten voraus. Wo soll diese herkommen, wenn sich das Volk selbst überlassen bleibt? Es geht zu Grunde. An der bloßen Cultur überhaupt liegt es nicht. Solche gesunkenen Völker sterben, wenn die Cultur sich ihnen nähert, gerade an der Cultur nach und nach aus. Dagegen gesunden diejenigen, die den Samen der Offenbarung des göttlichen Wortes, und die daraus sich ergebenden kräftigen Einwirkungen auf das Selbstbewußtsein erlangen, geistig und leiblich. Wenn auch die allgemeine Cultur, die auf das Fleisch sät, vorangegangen ist und gewüthet hat und nach und nach die indianischen Völkerstämme von Nordamerika an einem gewissen Maß von Cultur untergegangen sind, so ist doch klar, ein geweihtes Ueberbleibsel ist da und dieses ist mit einer Heilskraft begabt worden, die aus dem Christenthum gekommen ist. Jene Ansicht besteht also weder geschichtlich, noch nach der Natur der Sache. Denn vermöge der Wechselwirkung zwischen dem ganzen Selbstbewußtsein und der Erkenntniß kann es nicht sein, daß wenn jener Irrthum, von welchem der Pelagianismus spricht, herrschend geworden ist, sich ohne Erkenntniß, ohne Anschauung des absolut Göttlichen, des wahrhaft Guten eine Aenderung des Sinnes, eine neue Entwickelung der Menschheit wieder ergeben soll, wie es ja auf der äußersten Höhe der antiken Bildung noch einen crassen Irrthum in Ansehung der ethischen Anschauung und Beurtheilung gab, der an und für sich begreiflich ist. Denn sofern der Mensch berufen ist, sich selbst durch

Denken selig zu machen, muß er das Verderben, die Noth, das Uebel in seiner Anschauung mindern und so einschränken, daß die Heilskräfte des Denkens und der Philosophie, die ihm zu Gebote stehen, für den Zweck der Beseligung zureichend werden. Er muß also seine Anschauung der Welt in Bezug auf die Idee der Wahrheit alteriren.

Wir haben gegen die Instanzen, die gegen die allgemeine Hülfsbedürftigkeit des natürlichen Menschen erhoben werden, aus der Natur der Sache heraus antworten können. Allein es kam auch wieder darauf an, daß der Begriff der Heilsfähigkeit des natürlichen Menschen aufrecht erhalten würde. Dieser erscheint nun aber durch gewisse Auffassungen der Bedürftigkeit des Menschen beeinträchtigt. In der Geschichte der christlichen Lehre pflegt man das absolut dem Pelagianismus Entgegengesetzte Manichäismus zu nennen, welches ein ursprünglich heidnisches, mit wesentlich christlichen Vorstellungen von Sünde und Gnade, von Erlösung und Verderben in Verbindung gebrachtes System ist. Danach ist Alles, die ganze Welt und Menschengeschichte auf den Umstand reducirt, daß die beiden nachbarlichen Reiche der Finsterniß und des Lichtes an ihren Grenzen erschüttert worden waren und daß sich nun Lichtelemente durch Finsterniß gehemmt fühlten. Schöpfung und Erlösung sind nur eine Vermittelung dazu, daß sich das Licht, welches in der dunkelen, irdischen Natur gefangen liegt, wieder aussondere und befreie. Der Mensch als ein Geschöpf ist eine Gelegenheit dazu, daß der Aussonderungsproceß des Lichtes vor sich gehe. Allein sein irdisches Wesen ist demungeachtet der ihn beständig begleitende Widerspruch gegen das Lichte, Heilige, Gute. Kurz, die Sinnlichkeit ist das Ungöttliche und darnach muß die Ethik eingerichtet werden. Der sinnliche Lebensproceß, Nahrung, Fortpflanzung u. s. w. darf und muß allerdings geduldet werden. Allein das eigenthümliche Ziel des Heiles und der Ethik ist und bleibt die Entsinnlichung, die Entmenschlichung. Selbstverleugnung ist doch unstreitig die Aufgabe für den Christen; denn der Proceß der Befreiung der Lichtelemente ist nur durch den Christus, wie man dort ihn sich denkt, geordnet und eingeleitet und dazu werden die Gläubigen ihm Organe. Damit die ethische Aufgabe richtig erkannt und deutlich vollzogen werde, muß es eine Art von Mönchthum, muß es Vollkommene geben,

die sich nicht allein der Ehe, sondern auch vieles Andern enthalten, von welchen die Anderen, die den irdischen Proceß zugleich fortsetzen, übertragen werden. Hier ist also das Böse und das Sinnliche, das Materielle das Finstere und die Sünde zur Substanz des Menschenwesens gerechnet.

Gegen den Manichäismus verwahrt sich die christliche Lehre ganz ausdrücklich. Dennoch giebt die Verstandesphilosophie auch der protestantischen Lehre schuld, daß sie eine Verwandtschaft mit jenem Irrthume an sich habe, nämlich den während der inneren Streitigkeiten der Evangelischen vorgekommenen Streitsatz, die Sünde ist vom Wesen oder das Wesen des natürlichen Menschen — unvermeidlich nach sich ziehe. Oder, sagt man, ihr widersprechet euch selbst, die Sünde ist im Willen und doch ist sie mitgeboren und wird durch Fortpflanzung, also mit dem Menschenwesen, verbreitet.

Allein der kirchliche Lehrbegriff unterscheidet ganz ausdrücklich das natürliche Verderben oder den adamitischen Ausartungs-Zustand von des Menschen Substanz. Die Thatsünde wird nicht mitgeboren, sondern die egoistische fleischliche Disposition zur Sünde, welche eben an sich und objectiv schon Sünde, mißfällig und verdammlich ist. Insofern freilich als die Sünde rein gattungsmäßig gedacht wird, ist sie noch nicht die angeeignete, denn zur Aneignung gehören volitiones, und es bleibt dabei, daß der Wille sündige. Dieser ist jedoch schon ein vom Gesetze abgeneigter, ohne daß er in dieser Richtung des Fleisches aufgehe. Denn es wird nicht geläugnet, daß der Mensch durch eigne Kräfte diejenige Gerechtigkeit zu leisten vermöge, welche civilis, legalis oder auch rationalis genannt zu werden pflegt. Wenn nun die, solange der Mensch vernünftiges sittliches Wesen bleibt, nie vertilgte Reaction gegen die fleischlichen Antriebe durch die conservativen Anstalten Gottes, Staat, Schule, Sitte gestützt wird, so läßt sich selbst eine sogenannte natura instituta, eine organisirte sittliche Bildung und ein Tugendstreben auf dem heidnischen Gebiete denken und der Erfahrung nach anerkennen, welche darum noch keineswegs diejenige Sinnesänderung und Wiedergeburt zu ersetzen vermag, ohne die eine justitia spiritualis, nämlich Liebe aus dem Glauben, Furcht des Herrn und Vertrauen — nicht vorhanden ist. Selbst also in dem Falle, daß wie die Augsb. Conf. sich Art. 20. ausdrücket, die Philosophen sich aufs höchste beflissen

haben um die Gerechtigkeit und Tugend, und Melanchthon oder Calvin die Herrlichkeit des Menschenwesens noch mitten im Verderben an einem Aristides oder Themistokles bewundern müssen: bleibt die volle Heilsbedürftigkeit des natürlichen Menschen übrig; keine Reaction wider die Sünde ist der göttlichen Action gleich, durch welche wir wiedergeboren werden. Gerade die Gerechten und Tugendhaften, vorzugsweise die Heiligen des alten Testamentes sehnen sich am ersten nach Erneuerung des Herzens in Erkenntniß ihres Mangels. Dagegen muß jede Auffassung der Erbsünde, welche auch die Heilsfähigkeit des natürlichen Menschen aufheben würde, abgewiesen werden.

---

2. Vom Werk des Erlösers.

Lehre von der Erlösung.

Begründung der Erlösung.

Erlösung, ἀπολύτρωσις, ist eine Auflösung der Fesseln, der Hemmnisse, an denen das Leben leidet. Das Menschenleben ist ein gebundenes, ein unfreies im Erkennen und Handeln, in seiner ganzen Zuständlichkeit. Diese Fesseln müssen erst gebrochen werden, wenn die Menschheit ihrer vollen Bestimmung nach sich entwickeln und zu ihrem Ziel reifen soll. Christus hat die Bestimmung, daß wir durch ihn leben sollen, wie Johannes sagt. Aber das hat seine Bedingungen. Denn der Tod, die Todesfurcht und das Todesurtheil hat den Menschen fesseln können, weil er durch die Sünde gefesselt und durch den Weltgeist unterjocht ist. So muß ein Werk des Erlösers gedacht werden, durch welches die Werke des Teufels vernichtet werden. Wie verhält sich zu diesem Act nun die Person des Erlösers? Christus ist, wie wir sagen können, durch sein bloßes Dasein und Sosein, schon die Verheißung der Erlösung, ja schon die Erlösung selber. Ich bin die Auferstehung, ruft Jesus, in der Gemeinschaft mit mir ist ewiges Leben. Er ist der Weg des erlösenden Gottes zur Menschheit und zugleich der vermittelnde Rückweg zu Gott, also wahrhaftige Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater. So darf man sagen, das Werk der Erlösung bestehe eigentlich nur in der Entwickelung des gottmenschlichen Lebens, oder darin, daß es sich selbst auswirkend sich

offenbare. Was hat das aber geschichtlich genommen für einen Anfang und für ein Ziel? Das bloße Dasein und Sosein in seinem Ursprunge von Gott oder der Uebernatürlichkeit seiner Person könnte man sich auch quiescirend denken, oder, wenn auch eine Entwickelung Statt fände, so wäre sie doch von keiner Wirkung auf das Gemeinwesen des aus dem alten Testament in ein neues zu versetzenden Volkes, welches mit Weissagung und Offenbarung begnadigt ist. Wir müssen wohl sagen, von jenem Momente an, wo er in die Oeffentlichkeit und mit dem Volksleben in wirkende und leidende Beziehung tritt, also von seiner Taufe im Jordan und dem Zeugniß des Johannes an bis zu seiner Verklärung und geschichtlichen Vollendung im Tode währet das begründende Werk der Erlösung, welches allerdings sein Sosein in der Geburt und das noch verborgene Messiasleben zur Voraussetzung hat. Zwar das Wirken und also auch das Werk des Erlösers im Allgemeinen geht fort bis an das Ziel der Wege Gottes, in welchem Raume es noch andere Stufen hat. Aber ehe diese weitere Wirksamkeit eintreten kann, muß die Begründung der Erlösung vollendet sein, d. h. diejenige Erlösung gefunden und gewiß geworden sein, durch welche alle Heilsbedürftige und Fähige erlösbar, durch welche die Fesseln, an denen ihr Leben leidet, lösbar werden. Jesus Christus muß also eine solche Entwickelung und in der Entwickelung eine solche Vollendung haben, daß er als weltgeschichtliches Princip befestigt ist und völlige Sufficienz für seine Wirksamkeit gewonnen hat. Dies setzt voraus, daß er, wenn er vollendet ist und wieder unsichtbar geworden, nicht mehr so wirkt, wie während der Tage seines Fleisches, daß er dann gleichsam vertreten wird durch seinen beständigen, nicht Fleisch werdenden Vicarius, durch den anderen Paraklet, der aber nicht anders wirkt, als durch Stiftungen Christi, die damit zusammenfallen, daß Christus ein wirkendes welthistorisches Princip geworden ist. Man muß also auch den Endpunkt so bestimmen können, bis zur Ausgießung des heiligen Geistes, bis zur Wirksamkeit der wesentlichen Stiftungen des Erlösers, bis zum Anfang der Predigt vom Auferstandenen, die die Versöhnung verkündigt und zu einer neuen Gemeinschaft mit Gott in seinem Namen, welche mittels der Verkündigung ihre Bundessiegel an sich hat. So weit reicht die Begründung des Heils.

Die Functionen des Mittlers.

Kann man nun das, was zwischen beiden Punkten liegt als ein bloßes Continuum ansehen? Das geschichtliche Dasein, Wirken und Leiden Christi ist freilich etwas organisch Fortschreitendes und man kann da nicht absolut so unterscheiden, daß ein Theil des Lebens dem prophetischen Amte, ein Theil des Lebens dem so genannten priesterlichen Amte und wiederum der Schlußtheil dem Königthum Christi angehört. Dies sind nämlich aus der Schrift und aus der alttestamentlichen Analogie hergenommene Namen für die totale mittlerische Wirksamkeit des Erlösers. Man hat zwar diese Eintheilung, die von der Reformation her in der protestantischen Glaubenslehre sich ausgebildet hat, in Anspruch genommen; einmal könne man auch nach dem alten Testamente dem Messias noch mehrere mittlerische Wirksamkeiten zueignen; nur die wesentliche sei die priesterliche, die königliche dürfe fehlen, da der König nicht von Anfang der Theokratie eigen gewesen sei und wenn man den Propheten als eine besondere Function annehme, auch die des Hirten als eine solche gelten müsse. Alle diese Namen geben den Begriff des mittlerischen Amtes zwischen Jehovah und seinem Volke im Allgemeinen her. Allein es hat seinen guten inneren Grund, daß gerade zu dieser dreifachen Function das vollkommene Mittleramt entwickelt wird. Denn ohne die prophetische könnte die Wirksamkeit Jesu zum Heile des Menschen der sittlichen menschlichen Natur nicht entsprechen. Gott kann das Heil nur in Angemessenheit zum Wesen des Menschen bewirken. Der Mensch ist aber ein erkennendes, und dadurch frei gelassenes, zur Selbstbestimmung befähigtes Wesen, also darf die Wirksamkeit des Erlösers nicht mechanisch, nicht magisch oder zauberisch wirken, sondern muß um wahrhaft göttlich zu sein, wie der Erlöser sagt, *ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen*, durch Offenbarung afficiren und zum Heilsglauben empfänglich machen. Aber da ist nun fraglich, ob der Mensch mit gläubiger Empfänglichkeit das Wort in sich aufnehmen und in sich wirken lassen wird oder nicht. Die Sünde ist auf jeden Fall im Antagonismus als Lüge und Gelüst gegen das gesetzliche und gegen jedes Wort Gottes begriffen. Die Selbstmittheilung Christi ist überhaupt verhindert durch die Sünde. Entsündigung ist noth.

Also muß, wenn eine gottmenschliche mittlerische Wirksamkeit eintreten soll, die Erlösung zum Ziel hat, sie zwischen dem heiligen Gott und sündigen Menschen innerlich vermitteln, folglich Ursach und Mittel persönlicher Entsündigung werden. Das ist das priesterliche Wirken. Denn der Priester hat das Amt, ehe er Segen zurückbringt, zuvor mit dem Blute der Sühnopfer die Stufen des Altars zu besprengen. Also er ist ein Mittler in Bezug auf die verlorene Gottesdienstfähigkeit, in Bezug auf die durch die Sünde bewirkte Excommunication von Gott; er soll versöhnen. Allein auf diese Art ist noch nicht das Verhältniß zwischen Individuum und Gemeine, überhaupt nicht die Erhaltung des Gesammtzustandes des Volkes Gottes gesichert. Die Function des Königs, das Princip der Volkserhaltung und Volksführung in der Einheit muß hinzukommen. Ein viertes ist nicht denkbar, aber auch keines von diesen dreien entbehrlich, dafern die That der Erlösung dem Heilsbedürfniß und der ursprünglichen Anlage, auch der bisherigen Anbahnung des Reiches Gottes entsprechen soll. Verhältnißmäßig nur ist die Entwickelung an diese Folge, Prophet, Priester, König gebunden, nämlich nicht so, daß der Prophet noch gar nicht priesterlich oder königlich wirkte, ehe er die prophetische Sendung vollendet; also auch nicht so, als könnte irgend eine der messianischen Verrichtungen vor der absoluten Vollendung des Messias absolut vollendet sein. Vielmehr, wenn das Getrennte oder Vereinzelte der drei Wirksamkeiten, daß jeweilig kein rechter Prophet oder Priester oder Hirte da war, oder diese Functionen wider einander wirkten, es die Hinfälligkeit des alten Bundes aussprach, gehört ihr Ineinander zu der neuen Vollkommenheit. Denn Jesus Christus ist dazu geboren und in die Welt gekommen, daß er die Wahrheit zeugen soll; alle die aus der Wahrheit sind, hören seine Stimme. Ausgenommen aber von der Sünde muß er dennoch von Anfang an sie mit tragen und leiden, und die Erfüllung aller Gerechtigkeit liegt ihm schon ob, ehe er um der Sünde willen auszuleiden oder im engeren Sinne zu leiden hat, um priesterlich zu vollenden. So sagen wir also: die Functionen sind nur verhältnißmäßig chronologisch getrennt.

Das prophetische Amt.

Der Natur der Sache nach ist das prophetische Amt das erste, ist aber zugleich ein solches, wodurch die vorige Prophetie abgeschlossen

und vollendet wird, so daß Alle, die in Zukunft unter irgend einem Titel irgend einen Grad göttlicher Gesandschaft zu vollbringen haben, von ihm in Abhängigkeit stehen, von ihm begabt, erwählt und berufen sein, durch ihn Auftrag, Bedingtheit und Bestimmtheit ihres Berufes haben müssen, also ihrer Gesandtschaft niemals einen schlechthin neuen Anfang zu geben vermögen. Auftrag und Inhalt haben sie aus ihm und von ihm. Sein prophetisches Wirken reicht freilich über sein historisches Erscheinen hinaus, aber es wird von ihm allein dirigirt. Dies kommt daher, daß er selbst als Prophet alle vorangegangenen in ihren Unvollkommenheiten ersetzt und sie übertrifft; er ist der Höhepunkt, die absolute Vollkommenheit der göttlichen Gesandtschaft an das Volk. Nämlich die Propheten, die vor ihm gewesen sind, haben, obgleich sie in einem Inspirationszustande sich befanden, nur immer in Bezug auf einzelne Verhältnisse das Wort Gottes verkündigen können und haben immer auf die Fülle der Offenbarung in der Zukunft weissagen müssen; am allerwenigsten haben sie sich selbst zum Inhalt der Lehre und des Zeugnisses machen können. Jesus ist Zeuge der Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*, so daß der Inhalt seines Zeugnisses durch ihn selbst gegeben, durch ihn selbst garantirt und schlechthin mit gesetzt ist. Der Erfüller der vorangegangenen Weissagung ist persönliche Erfüllung und eben daher persönlicher Inhalt seines eignen Zeugnisses. Demungeachtet tritt er nach seiner äußeren Wirksamkeit in der Knechtsgestalt, in successiver Wirksamkeit auf und hat die Gestalt nicht nur eines Propheten, sondern auch sogar eines Meisters in Israel, also eines Propheten, der es für seine Zeit ist, nicht ohne Aneignung derjenigen Stellung der Volkslehrer, die in der prophetlosen Periode möglich und nöthig geworden war. Insofern man die entwickelteste Form alttestamentlichen Prophetenthums sich denkt, darf Jesus gegen Samuel, Elias, Jeremias zurücktreten, allein wenn er selbst schon seinen Vorläufer deshalb mehr als einen Propheten nennt, weil er in nicht prophetischer Zeit den Messias sogar gesehen, erkannt und eingeführt, wie weit erhaben über alle muß er als der Inhaber des Geistes ohne Maaßen und als der Stifter des neuen Bundes geachtet werden! Was Jesus bezeugt, ist Aussage von seinem eigenen Verhältnisse zum Vater und zur Menschheit überhaupt. Das prophetische Wirken Jesu und sein Zeugniß von den Verhältnissen des Reiches Gottes, sofern es

seinem Inhalte nach an seine Person gebunden ist, schließt sich erst mit seinem Tode und seiner Auferstehung ab. Der auferstandene Christus ist erst das ganz vollendete Zeugniß von der Wahrheit.

Das priesterliche Amt.

Das Leben Christi bis zu seinem Vollendungspunkt hat aber auch schon Theil an seinem priesterlichen Wirken. Denn all sein Thun ist Leiden, nachdem er sich die sündige Menschheit angeeignet hat, in die Gemeinschaft mit dem sündigen Geschlecht eingegangen ist. Aber andrerseits ist auch sein ganzes Leiden zugleich Wirken, so daß, wenn man z. B. den leidentlichen und den thätigen Gehorsam unterscheidet, dadurch nichts nach zwei Seiten hin Getrenntes bezeichnet wird, wo jedes für sich seinen Endzweck und seine endliche Wirkung habe, sondern eine solche Unterscheidung ist bloß Erkenntniß einer reichen organischen Identität; es ist dadurch das Einige tiefer und voller zur Erkenntniß gekommen. Die Jünger Jesu hatten an ihm und in ihm je länger je mehr die Wahrheit der christischen Persönlichkeit erkannt. Jesus behandelte die gangbare Vorstellung „Christus" als eine Veranlassnng seiner Lehre und seiner Wirksamkeit. Sofern der Messias eine durch die Schule bestimmte Volks-Vorstellung war, ging er darüber hin und ließ sie auf sich beruhen; nicht fing er damit an, sich als Christus zu bezeugen, sondern wartete die Geburt einer neuen ab. Eigentlich war sein Weg der, daß er sich selbst, was und wie er war, offenbarte; Jünger und Volk sollten inne werden und erfahren, daß er ein Mittler, der Mittler, der Sohn sei. Daher auf die Frage, wer bist du denn? die Antwort: zuerst der, der mit euch redet. Er wartete auch nicht ganz vergebens darauf, erkannt zu werden. Denn Petrus und die Jünger gelangen zu dem Bewußtsein und Bekenntniß: du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes, ohne Sorge darum, ob die von den Schriftgelehrten aufgestellten Kennzeichen bei Jesu zutreffen, sondern sie sind auf dem Wege des unmittelbaren Eindrucks zu der Ueberzeugung gekommen, an seiner Gegenwart und Person das höchste Unterpfand von Wahrheit und Heil zu haben, oder das Vollkommene, was auf jüdischem Grund und Boden von menschlicher Erscheinung und göttlicher Gesandtschaft ausgesagt werden

konnte: du bist es. Hiemit waren sie aber, wenn sie ihn an seinem Worte und seinen heilenden Wirkungen erkannt hatten, noch nicht am Ziele. Im Gegentheil. Als dieser Messias sich in die Fesseln hingab, vor das Gericht stellte, um die Schmach eines Sklaventodes auf sich zu nehmen, so daß sein messianischer Name vernichtet schien, blieben sie zwar in Spannung zwischen Glauben und Unglauben, aber ein Vermögen, jenen Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Glauben zu lösen, wußten sie noch aus keiner Quelle zu schöpfen. Das Subject der Erlösung war vernichtet worden und so war ihnen der messianische Gedanke zweifelhaft. Anders war es mit den bisher schon im Aberglauben gestörten, zunehmend ungläubigen und feindlichen Theilen des Volkes. Jesu Zeugniß sollte und wollte die Herzen zum sinnändernden Glauben an die Gegenwart des Heiles aufschließen. Er hielt den Spiegel der Gerechtigkeit vor, die vor Gott gilt und welche ohne Neugeburt nicht zu erlangen ist. Diese göttliche Erneuerung mittels der Gnade hatte die Weissagung schon lange in Aussicht gestellt und gewußt, daß sie der Eingang des Himmelreichs sei. Die weltliche Gesinnung tritt in der Form des Pharisäismus und Sadducäismus, wie des gemeinen Judenthums entgegen; der eine in Werkheiligkeit und eigner sonderlicher Gerechtigkeit, der andere im Troste der Abstammung von Abraham, mit fleischlicher Auffassung der Verheißung und des Gesetzes wird gegen die geistliche gefochten. Und wenn nun gar Jesus die Zöllner und Sünder annimmt, so entbrennt der Haß des Unglaubens gegen ihn destomehr, sofern er gerade in und um Jerusalem am meisten das Bewußtsein der Sohn, der Christus Gottes zu sein ausspricht oder das Bekenntniß davon annimmt. Jesus hat daher ein von Zeit zu Zeit wachsendes Vorgefühl, welches er den Jüngern zu ihrer Reinigung und Belebung im Glauben mitzutheilen versucht, nämlich, daß er die Weissagung von Jes. 53. erfüllen und nur als der geschlagene Hirte, als der geschmähte und verstoßene Erbe sein Werk vollenden könne. Vermöge des ursprünglichen Heilandstriebes in seiner Sendung vom Vater begeht er zu Jerusalem alle die Handlungen des Bekenntnisses, welche das wider ihn entscheidende Ich bin es zum Inhalt haben, nicht daß er nur seinen Tod ertrotzen und Blutschuld auf die Feinde bringen wollte, sondern es ist das Treuehalten dem Vater in den Brüdern gegen den verführenden Weltgeist. Er weiß,

wenn er erhöhet wird am Kreuz, wird er sie alle zu sich ziehen. Aber die Widersacher, wie sie sich an ihrem Heilsbedürfniß irren, ärgern sie sich auch fortschrittweise an dem, daß ihr angeblicher Mittler und König sterben und als Missethäter sterben muß. Der Wiedererscheinende, der zugleich als Sieger über den Tod und so über alle weltlichen Mächte aus dem Grabe hervorgeht, kann nicht anders, als aus dieser Wiedererscheinung heraus, ihnen das einsprechen und einprägen: es mußte Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen. Auf die Zeit, wo die Ausgießung des Geistes Christi geschieht, sind sie vorbereitet, nun die Erkenntniß des Heils aus dem alten Testamente, welches sie mit dem zusammenfassen, was sie erfahren hatten, reichlich zu schöpfen. Am Aergerniß, bezeugen sie, fehlt soviel, daß eben dieser Kreuzestod der Würde und Herrlichkeit des wahren Christus einzig und vollkommen entspricht. Nicht nur durfte es so mit dem Messias kommen, sondern es mußte sogar so mit ihm kommen. Diese Erkenntniß ist der Hauptinhalt des apostolischen Zeugnisses.

Wie mochten sie aber aus dem alten Bunde es darthun, daß Christus leiden müsse? Die hervorgehobenen Punkte sind theils der Knecht des Herrn im zweiten Theile der jesajanischen Weissagung (verglichen mit Stellen des Sacharjah und einzelnen Psalmen), theils und vorzüglich die Anschauung der in den Versöhnungsanstalten der äußeren Theokratie, im Priesterthum und Opferwesen, und besonders im großen Volks-Versöhnungsfeste abgeschatteten Wahrheit. Was die Vorstellung des Knechtes anlangt, der die Strafe seines Volkes leidend auf sich nimmt, der für die Uebelthäter betet, zum allgemeinen Propheten und Mittler wird, so ist sie vom gewöhnlichen, im engeren Sinne so zu nennenden Messiasvorbild verschieden. Denn der an Davids Sohn gebundene Messias-Gedanke, der einen Sieges- und Friedensfürsten verheißt, entwickelt sich zunächst in anderer Richtung. Daher findet sich die Anschauung des gerechten Knechtes, der des Volkes Sünde trägt, wohl auch mit dem ideellen Typus in Aehnlichkeit zusammen, welchen Plato im Buche vom Staate 1. hergiebt. Denn nachdem die Gesprächsbetheiligten in demselben gleich zu Anfang die Frage, wer der Gerechte sei, in Betracht genommen, tritt gegen die schroffe Erklärung des Thrasymachos die andere auf,

daß der Gerechte in seinem wirklichen Dasein gar nicht anders vollkommen gerecht sein könne, als ausharrend im Leiden um die Gerechtigkeit. Der Gerechteste würde der Geplagteste, Geschmähteste sein und den Schein der Ungerechtigkeit lieber auf sich nehmen als sie selbst. In der Welt der Verkehrtheit kann die vollkommene Tugend, die wahrhaftige Gerechtigkeit, die übernatürlich, die von Gott ist, nicht anders, als im beharrlichen Durchdulden des Lebens geoffenbart werden. Vornehmlich wurde die Vorstellung vom jesajanischen Knechte bei Petrus, bei Paulus, zum Theil auch bei Johannes auf Jesum als den Christus angewandt. Dieß hinderte den Verf. des Briefes an die Hebr. nicht, vornehmlich die Idee einer vollkommnen Opfer-Sühne für das Volk gegenüber der intensiv, extensiv, protensiv unvollkommnen Sühne, die durch den großen Priester geschah, der Betrachtung des Blutes Jesu zum Grunde zu legen. Christus, allenthalben versucht, doch ohne Sünde, von den Sündern abgesondert, darf nicht erst für sich selbst Sühne darbringen, wohl aber sich selbst ohne allen Fehl und Wandel, nicht durch andere Hände als die des ewigen Geistes, und das muß nun eine ganz andere Entsündigung, nämlich innere, und zugleich Herstellung zur wahrhaftigen Gottesdienstfähigkeit aller derer hervorbringen, die an sein Priesterthum gewiesen und sich, was er erworben, ohne es zu bedürfen, anzueignen berufen sind. Paulus und Johannes befinden sich in demselben Elemente, wenn jener Gott den Willen zuschreibt, den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde, nämlich zum Sühnemittel zu machen, damit wir würden die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, oder dieser das Blut rühmt, das von aller Sünde reinigt und eine Sühne für die ganze Welt darein legt.

Wie ist nun die Kirche verfahren, um diesen Inhalt in einem Lehrbegriffe auszugestalten? Dem kirchlichen Alterthum fiel diese Aufgabe nicht zu. Die Idee einer thatsächlichen Entsündigung, die das ganze religiöse Alterthum in Spannung erhielt, kam dem Christenthum zu willig entgegen, als daß sich der unmittelbare Glaube in diesem Mittelpunkte der Heilsfrage nicht auch ohne Streitfrage und Formel hätte halten können.

Nur hin und wieder kommen schon Abirrungen vor, z. B. eine Deutung des vom Herrn bezahlten Lösegeldes auf des Teufels Recht, die Seele gefangen zu halten, die ihm verfallen sei; dann wieder

vereinzelte Versuche das Dogma vom Menschwerden des Logos durch die Beschaffenheit des menschlichen Sühne-Bedürfnisses zu begründen, bei Athanasius und anderen; diese arbeiten dem Anselmus von Kanterbury vor, der in kunstvoller Theorie die Antwort auf die Frage ausführt, cur Deus homo. Indessen kommen seine Bestimmungen den Streitigkeiten noch nicht zuvor, die noch im abendländischen Mittelalter darüber ergehen, ob das vom Gottmenschen Erlittene an sich und durch sich selbst zur Entschuldung der Sünder zureiche als absolut sie deckendes Verdienst, oder nur vermöge einer freien Acceptilation; die erste Erscheinung eines Conflictes zwischen einer rechtlichen und sittlichen Auffassung der Versöhnung, der jedoch zuviel Mißverständnisse im Schooße trägt, als daß er der Theologie hätte Segen bringen können. Denn die Sufficienz der geleisteten Sühne darf nicht Abzug leiden, wenn die Stellvertretung und die Wahrheit des gottmenschlichen Erlösungswerkes bestehen soll. Die Reformation hat auf einer Sühne und nicht bloß auf Versöhnung, hat auf dem Begriffe einer Stellvertretung und Genugthuung desto entschiedner bestanden, weil dieser Reflexionsbegriff unmittelbar aus den apostolischen Auslegungen des Todes Jesu sich ergab, und weil der eigentliche Hebel der damaligen Bewegung, die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben, sonst Kraft und Bedeutung verloren hätte. Beides leuchtet uns ohne weitere Ausführung ein. Wenn nun aber doch die theologische Verständigkeit im Bunde mit ethischen Gefühlen sich immer von neuem veranlaßt findet, das expiatorische Moment dem Versöhnungsdogma zu nehmen oder es als jüdische Symbolik fallen zu lassen, wenn dann vielmehr auf geoffenbarte Versöhnlichkeit Gottes als auf geleistete Versöhnung Gewicht gelegt, oder gar die Kraft des Verdienstes Christi mit den Socinianern und andern älteren oder jüngeren Lehrern in Lehre und Vorbild gelegt wird: so fragt sich, ob nicht theils die scholastische Form, theils die von menschlichem Rechtswesen hergenommenen Begriffe bei Behandlung des großen Dogmas einen Theil der Schuld davon tragen. Der Socinianismus schafft gar kein lebendiges Erlösungsgefühl. Ist das Vorbild nicht absolut, so pflanzt der Erlöser auch seine eigne Fehlerhaftigkeit wohl im gleichen Grade wie seine Tugend auf seinen Wirkungskreis fort; ist es aber absolut (und wo soll die Absolutheit nach den obwaltenden Voraussetzungen herkommen), so richtet er

dadurch vielmehr als daß er begnadigte; anderes zu geschweigen. Allein wenn man auch bekennen muß, die Kirche hat in ihren Formen den Schatz der Wahrheit conservirt, so hat der theologische Vortrag doch den so oft vorkommenden Fehler der Scholastik an sich, daß er die Seiten des Unterschiedes mit Uebergehung der Einheit trennt, und andererseits wieder vereinerleiet. Die geformte Lehre muß erst durch Zurückführung auf den Reichthum der apostolischen Gedanken wieder lebendig und flüssig gemacht werden, ehe allen Einwendungen die Spitze geboten werden kann. Gehen wir nicht von der Einheit heiliger Liebe, sondern von der Antinomie der Strafforderung und Barmherzigkeit aus, so veranlassen wir selbst die rationalistische Instanz, daß diese Lehre Gott weder gerecht genug noch voll barmherzig bleiben läßt. Sehen wir nicht auf das Ziel der mittlerischen Wirksamkeit hin, daß wir durch ihn leben sollen oder auf die Gesammtheit der Momente der Erlösung, darin die Sühne ein Mittelpunkt ist, so daß diese selbst wieder als Mittel der Heiligung betrachtet werden kann, so ist die ganze ethische Wirkung des Todes Christi gefährdet. Nie ist zu vergessen, daß Urprincip des Todes Jesu und aller seiner Wirkungen, der Grundwille des Vaters in dem Sohne, daß Ursache des Gehorsams Christi die allerheiligste Liebe ist, also der schlechthin frei zuvorkommende Wille, sich die Welt wieder zuzuwenden, sie sich zu versöhnen (Gott war in Christo, die Welt sich versöhnend 2 Cor. 5.); die Gnade Jesu Christi zielet auf eine Neuschaffung der in Sünde und Tod verlornen Menschheit hin. Wird die Rechtfertigung des Sünders als Offenbarung der Gerechtigkeit dargestellt, so ändert sich damit nichts. Diese Gerechtigkeit ist ganz und gar Gnaden-Gerechtigkeit; die Liebe ist immer das erste Agens im Werke der Erlösung. Die ist aber eben heilig und wahrhaftig, ist immer und bleibt exclusiv und negativ für die Sünde selbst; indem sie die Schuld erläßt aus freier Gnade, bahnet sie neue Wege der Verdammniß der Sünde, die Gnade selbst richtet im Vergeben, enteignet im Entschulden. Die positiveste Macht der Liebe ist zugleich verneinender Natur, und bleibt eben auch so in ihrem Wesen. Schon damit verschwindet alle Antinomie der göttlichen ethischen Vollkommenheiten. Zur Offenbarung aber des Gnadenwillens gehört die faktische Vollziehung. Derselben ist bloß ein Mensch fähig, dessen Dasein in sich selbst einartiger universeller Bedeutung und Wirkung ist,

ein gebornes Haupt der Menschheit, ein neuer Adam, ursprünglich schon von den Sündern abgesondert, der Gottmensch, der aber in seiner wahren menschlichen Geschichtlichkeit durch ein vollkommnes Zeugniß von der Wahrheit der Gnade bis in's Blutzeugniß seines Priesterthums alle die heiligen Nothwendigkeiten erfüllet, ohne welche die Sünde der Welt nicht geoffenbaret, nicht gerichtet, nicht in den ihr vorstehenden Gewalten, Teufel und Tod, Gesetz und Hölle überwunden werden kann. Hierin liegt aber beides, daß der Mittler Genugthuer und Stellvertreter ist. Nur darf der mittlerische Tod nicht von dem vorausgegangenen mittlerischen Leben, das Müssen und Sollen nicht von dem Wollen getrennt, das Strafleiden des Erlösers nicht nach Maaßgabe einer abstracten Summe von Höllenqual der Schuldigen mit dieser vereinerleiet werden. Denn es ist der Art und dem Maaße nach dennoch ein anderes. Nur daß keine solche Abstrafung oder Abbüßung statuirt werde, welche sowie sie unbiblisch wäre, auch die Vorstellung aus dem pneumatischen Gebiete in die sinnliche Empirie versetzen müßte. Nur daß man sich nie die Straferlassung für die Sünder und die Strafvollziehung an dem Gerechten außer Zusammenhang denke mit dem Leben und Leiden Christi als einem gebornen Haupte des menschlichen Geschlechtes oder seines Volkes, so daß die Bürgschaft Christi vor Gott eine solche ist, welche auch die Bekehrung und Heiligung derer verbürgt, die die Kraft seiner Versühnung im heiligen Geiste durch den Glauben an sich erfahren. Niemand darf, kann, soll sich der Sühne trösten, der nicht mit gestorben wäre in der Kraft des Bußtodes. Mag man noch so sehr das antecedens, das prius, das immer Zuvorkommende, das Unverdiente der Begnadigung rühmen und betonen, das muß doch unverändert bestehen, daß der Sinnesänderung gottmenschliches Princip im Tode Jesu mit der Sühne-Vermittlung zusammen ist. In mehr als Einem Spruche und Worte der Schrift findet sich beides ganz ungetrennt ausgedrückt. „Ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben, 2 Cor. 5." „Achtet euch, die ihr durch die Taufe in seinen Tod gestorben seid, der Sünde abgestorben, Röm. 6. Aber so gewiß es ist, daß er für uns, deren Sünde in der Sünde seiner Richter und Ankläger ihn mitgetödtet, gestorben ist, als wir der Zeit nach noch schwach, noch Feinde, noch Sünder waren, so gewiß hat

er uns durch Schaam, Furcht, Reue und Ueberführung enteignen, überwinden müssen und sollen kraft seiner Sühne und Entschuldung. Auf das für uns folgt allerdings ein anstatt, aber das für uns greift auch wieder über das anstatt hinaus, dadurch, daß er uns den Sinn ändert. Die aufgehobene leidentliche Feindschaft hebt auch die thätige Feindschaft folgerichtig auf.

Lehre von der Aneignung des Heiles.

Jesus hat in seiner Vollendung die Welt kraft seines Verdienstes erlöst. Die Dortrechter Lehre, Jesus sei nicht für alle gestorben, hat keine andere Wahrheit als die, daß eben zwischen der universellen Geltung seiner Heilsvermittlung und der Zueignung seines Heiles, zwischen dem immanenten Acte und dem transitiven, der erworbenen und der individualisirten Erlösung zu unterscheiden ist. Die Frage, ob des Heiles Aneignung ebenso wie die Begründung das Werk Jesu Christi sei, oder des Geistes der Gnade, löset sich dadurch, daß ohne diesen zu senden auch der Herr seine Stiftungen nicht in Wirkung setzt, daß er durch ihn zu erkennen giebt, was uns in ihm selber geschenkt ist, nur durch den Geist uns Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder sind, dagegen auch der Geist, der vom Vater und Sohne ausgehet, außer der Gemeinschaft des Vaters und Sohnes nicht zu wirken, zu erleuchten, zu treiben und zu trösten vermag. Das Moment, zu dem wir fortschreiten, ist demnach vorzugsweise „Zueignung" zu nennen, und dem Subjecte nach zunächst Werk des heiligen Geistes, Werk der Gnade. Dieses selbst richtig zu fassen, dazu dient es drei Momente zu unterscheiden, deren Unterschied den drei Aemtern des historischen Mittlers entspricht. Heilsame Veränderungen können in einem persönlichen Bewußtsein, wie schon bemerkt worden, nur durch Erkenntniß der Wahrheit vermittelt werden. Die Wirkung des mündlichen Evangeliums Christi muß sich also seit seiner Vollendung mittels des Zeugniß-Geistes in den Aposteln also fortsetzen, daß nicht allein — wie die Kirchengeschichte und die Thatsache der Bibelgesellschaft sammt der Weissagung darthut — die Kunde von Ihm bis an die Grenzen der menschheitlichen Welt sich verbreiten kann, sondern auch immer mitten durch die Gemeindepredigt vor und nach derselben die Weckstimme: „komm zu mir", „laß dich versöhnen" an das Individuum, gelangen läßt.

Dieß die Berufung, welche in Bezug auf den erkennenden Menschen Erleuchtung heißt, in Bezug auf das Selbstbewußtsein (Herz, Gewissen) Erweckung. So gewiß es nun ist, daß die berufende Gnade (gratia afficiens ad credendum) allen übrigen zur Aneignung gehörenden Wirkungen zum Grunde liegt, und in und mit dieser stets sich wiederholen und erneuern muß, so kann sie doch um so weniger vollenden, was zum Heil erwirkt werden soll, da sie den Glauben weder zauberisch noch mechanisch hervorbringt. Die Berufung wird allerdings hin und wieder schon als die ganze Zueignung des Heiles gesetzt, z. B. wenn von den nach dem Vorsatz Berufenen die Rede ist, d. h. von denen, in welchen sich der Rathschluß des Heiles selbst, die Grundabsicht aller Berufungen verwirklicht. Da ist Beruf und Wahl Eins 2 Petr. 1, 10, und doch soll Beides noch fest gemacht werden durch — Heiligung im Glauben. Wo nun kein bloß mechanisches Hören der Verkündigung gedacht werden kann, vielmehr der Begriff der Einzelberufung anwendbar ist, also ein erweckend Licht in die Seele fällt, können schon alle Arten vom Bestande des Heiles irgendwie zur Erscheinung kommen, also heftige Erschütterung, Bußkampf und Weh, Glaubensseligkeit, Entzückung und Freude: und doch giebt es noch keinen christlichen Charakter; der Glaube als Gemüthsverfassung, in der Stätigkeit und Richtung ist nicht aufgekommen, als es galt. Deshalb eben muß der göttliche Act der Aneignung, den wir gratia afficiens genannt, in einen zweiten übergehen, der gratia efficiens heißen mag. Derselbe ist principieller Natur. Die Gnade bearbeitet nicht bloß, sondern ergreift den Ursprungspunkt des Bewußtseins, ändert das Herz in seinem Grund. Und dieser Act der Gnade wird in Gemäßheit der Schrift nur mit Geburt von Oben, aus dem Geist, oder Wiedergeburt bezeichnet werden dürfen. Der nicodemische Zweifel an ihrer Möglichkeit fällt fort, wenn erstlich überhaupt eine Gesinnung und ein Charakter sich entwickelt und begründet haben muß, um da zu sein, und dann (bei vorausgesetztem Begriff vom natürlichen Menschen) nur im Widerspruch mit dem Fleisch mittels übernatürlicher schöpferischer Wirkung sich herausbilden kann. Gleichwie wir aber in der Berufung das Zwiefache, nämlich Wirkung auf Vorstellung und Wille oder Wechselwirkung zwischen ihnen unterscheiden mußten, so ist es auch nöthig, daß am Wiedergebornen die Veränderung

des Selbstbewußtseins von der Veränderung der Selbstbewegung oder die Rechtfertigung durch den Glauben als das prius von dem consequens, der Bekehrung im Glauben unterschieden werde. Nur die empfangene Vergebung der Sünde, oder nur die im Evangelium dargebotene und im Glauben erfaßte Entschuldung um Christi Willen kann den Willen gründlich bekehren, und diese zusammengefaßte Rechtfertigung und Bekehrung ist die Wiedergeburt. Sie besteht in diesen Momenten. So sehr es nun anders zu sein scheinen könnte, vollendet sich doch hiemit das Werk der Zueignung des Heiles nicht. Denn ist die Herrschaft der Sünde gebrochen, so klebt sie doch noch dem Erneuerten an, so lange er im Fleische lebt, und widerstrebt dem Werke des Gnadengeistes. Ein in den Menschen gelegtes neues göttliches Lebensprincip wird nur unter der Bedingung, daß es sich in allen Epochen der durch die fortschreitende Lebenserfahrung veranlaßten Selbstbethätigung theils tiefer einwurzelt, theils weiter entwickelt. Im andern Falle ist es möglich, daß es mit dem Principe wie mit dem Saamen ergeht, welches auf das steinige Land fiel. Durch Gott nur oder durch die mit fortwährenden Erleuchtungen und Weckungen begabte Empfänglichkeit gehet die gratia efficiens in eine proficiens über, d. h. in die Heiligung. Die heiligende Gnade sondert immermehr Gebiete und Verhältnisse des Lebens von der Profanität des Fleisches ab, und wendet sie dem Dienste des lebendigen Gottes zu, und in diesen beiden Momenten setzt sich in ihr die Bekehrung, nämlich die Mortification der weltlichen Gesinnung und die Vitalisirung des neuen Menschen fort. Hiemit aber ist die Zueignung, von der wir reden, abgeschlossen. Alle in der Schrift bezeichneten Gnadenwirkungen lassen sich unter die genannten Punkte subsumiren.

Rechtfertigung durch den Glauben.

Ganz vorzüglich wichtig ist aber in dem Dogma von der Zueignung des Heiles für das protestantische Bewußtsein die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, von der freien, zuvorkommenden Begnadigung des Sünders, von einer gratuita justificatio peccatoris propter Christum per fidem. Denn selbst der Glaube, durch welchen als durch eine gleichsam werkzeugliche Ursache der Mensch gerechtfertigt oder gerecht geschätzt wird, ist

nicht als Verdienst angesehen; denn er ist selbst durch die Gnadenberufung, durch die Predigt des Evangeliums, durch eine gnadenvolle Stiftung gewirkt. Empfänglichkeit als lebendige, bewußte Bedürftigkeit kann nicht die Dignität eines Verdienstes haben, wie sich von selbst versteht. Aber nun dringt unsere Theologie darauf, daß die Rechtfertigung eine richterliche, keine mittheilende Handlung sei. Nicht ist etwa die justificatio so aufzufassen, als ob sie schon die Gerechtigkeit mittheilend wirke und ein justum facere wäre, sondern dem Glauben wird die Gerechtigkeit zugerechnet. Allein daraus folgt nicht, die justificatio sei in keiner Beziehung mittheilend, oder wie man in der Schule sagt, transitiv. Die Hingebung des eigenen Werthes, das Absehen von dem eigenen Verdienst, die Hingebung des Vertrauens ist es, was zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Dem ungeachtet ist der actus Dei justificantis eine Mittheilung des kindlichen Gnadengefühls, des erneuerten Gewissens. Wer dies leugnet, bringt die ganze Lehre in Gefahr. Wie soll denn ein Moment der Aneignung des Heiles Statt finden, welches nicht in einer göttlichen Mittheilung irgend einer Art an das Bewußtsein bestände? Wenn wirklich die Rechtfertigung ein Act Gottes sein soll, der zur applicatio gratiae gehört, so versteht sich zwar von selbst, daß die Gerechtschätzung als solche nur urtheilend wirkt, allein das dem Urtheil Entsprechende, Trost, Friede, kindliches Gefühl, Gefühl der aufgehobenen Verbannung und Feindschaft, also dasselbe Element, aus welchem allein sich die Gegenliebe entwickeln kann, ist ein vom Geiste Gottes Gewirktes im Bewußtsein des Gläubigen. Der lossprechende Richter macht sein Urtheil bekannt dem, den es betrifft. Die Rechtfertigung hegt in sich zwei Punkte, Vergebung der Sünde und des Geistes Zeugniß davon. Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben ist individualisirte Versöhnung durch den Tod des Sohnes Gottes. Sowie nun Gott das Amt stiftet, das die Versöhnung predigt, so entspricht er dem die Versöhnung ergreifenden Glauben durch Ergießung seiner Liebesbeweise im Herzen der Gläubigen, Röm. 3, 5.

Bei dieser Ansicht leidet das erste ursprüngliche Interesse der Reformation am Dogma von der Gerechtschätzung nicht den geringsten Schaden. So wenig die Welt durch ihre verdammlichen Werke am Sohne Gottes eine Versöhnung verdient oder erwirbt, so wenig der

einzelne Gläubige die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Luther erfuhr es und sprach es aus, die Meinung sei dem natürlichen Menschen so ganz innaturata et incorporata, daß es Werke sein müßten, durch welche Vergebung erlangt werde, man sich also der immer wiederholten Versuche sie herzustellen nicht eben wundern dürfe. Nicht nur die gesetzliche Kirche ficht gegen das Allein durch den Glauben, auch manche protestantischen Secten. Also der Glaube und die Werke, und die Liebe, oder der Glaube gar nicht, wenigstens erst der zur Liebe ausgestaltete Glaube, der Glaube nicht, sondern die Buße. Zum Theil haben dies die Theologen verschuldet, die im Eifer ihrer Lehre eine schroffe mechanische Trennung an die Stelle des Unterschiedes zwischen Rechtfertigung und Heiligung setzten. Fälschlich wird es den Reformatoren selbst schuld gegeben, sie hätten sich vor der Heiligung gleichsam gefürchtet. Wer ein Paar Predigten Luthers aus der Hauspostille liest, weiß es sogleich anders, und Melanchthon scheut sich nicht, die Vergebung und Wiedergeburt ein Mittel zum göttlichen Wandel zu nennen. In Wahrheit, wenn es sich um die Heilsthat und Predigt Gottes in Christo handelt, kann doch keine andere Angemessenheit des menschlichen Sichdazuverhaltens, kein früheres und ausschließlicheres Moment der Aneignung gedacht werden als — Glaube. Gott kommt mit Gnade nicht den Werken nach, sondern zuvor, er kommt mit dem Wort. Diesem kann nur derselbe Glaube entsprechen. Der Gläubige verzichtet auf eignen Werth und eignes Recht und sollte im selbigen Augenblick sich an Sühnewerke und Verdienste anlehnen; die Liebe sollte rechtfertigen? Die habe ich eben nicht, und erst der Glaube an Liebe wird ein Kanal ihres Ausströmens in den Menschen. Niemals aber ist sie so vollkommen, daß sie nicht noch einen Mangel an Gerechtigkeit übrig ließe. Die Werke? aber nicht die Früchte machen den Baum gut, sondern ein guter Baum bringt gute Früchte. Die Buße (nach Swedenborg)? Nur der Glaube hegt sie so, wie sie activ und ein Haß der Sünde ist, in Vollkommenheit. Dem nun, daß die Werke nicht rechtfertigen, steht die Lehre des Jacobus, wonach sie zur Rechtfertigung mitwirken, nur scheinbar entgegen. Dieser Apostel nimmt am Mißbrauche der Lehre von der Gnaden- und Glaubensgerechtigkeit, den er vorfindet, Anlaß vom todten Glauben zu reden, und diesem spricht er die Gerechtigkeit ab. Die ursprüng-

liche Lehre weiß überhaupt nur vom lebendigen kräftigen Glauben; ein Ineinander wird zuweilen in der Schrift wie ein Nebeneinander vorgestellt, z. B. der Herzensglaube und das Mundbekenntniß, der rechtfertigende und der beseligende Glaube Röm. 10. Weiteren Zusatz von Momenten der Heilszueignung fordert die christliche Glaubenslehre nicht. Die Annahme an Kindes Statt (Adoption) gehört zur Rechtfertigung. Verherrlichung ist der Rechtfertigung und Heiligung immanent. Da die Theologen der Scholastik ein mystisches Element hinzuthun wollten, haben sie von der „Vereinigung mit Gott" noch besonders geredet. Größeres aber als zunehmende Lebensgemeinschaft mit Christus erreicht Niemand, denn was ist sie anders als wesentliche Gemeinschaft des Dreieinigen? Soll etwa der Christus in uns und soll die Gemeinschaft des heiligen Geistes etwas sein, das außerhalb der unio mystica bestände? Auch was eine deutsche evangelische Secte von einer über die Heiligung hinausragenden Stufe diesseitiger Vollkommenheit aus Mißverstand eines Sprachgebrauchs des Briefes an die Hebräer hat behaupten wollen, läßt sich nicht begründen.

Lehre von der Kirche.

Die Wirkung Jesu Christi auf seine Jüngergemeine war bis zum Pfingstmomente der gratia afficiens zu vergleichen. Im Pfingstmomente ergab sich aber schon das Verhältniß des gläubigen Individuums zur gläubigen Gemeine als ein ihm wesentliches. Es gehört zu den wesentlichen Bestimmungen des Menschen Mitmensch zu sein. Dasselbe tritt für den Christen ein, als Glied Christi ist er Mitglied.

Was ist nun aber diese Gemeine selbst? Wir haben in unserem dritten Glaubensartikel dieses: ich glaube an eine allgemeine christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen. Vor der Reformation verstand man unter der Gemeine der Heiligen noch etwas Anderes, als unter der christlichen Kirche. Durch die Reformation und insonderheit durch die Auslegung des Artikels von Luther ist „Gemeine der Heiligen" Apposition oder Epexegese für den Begriff der christlichen Kirche geworden. Die Heiligen sind nicht Heilige im Sinne der römischen Kirche, sondern die Gläubigen, weil durch den Glauben und durch den Glaubenscharakter der Mensch von der Profanität

ausgesondert, von dem bloß fleischlich-weltlichen Leben und Gemeinleben abgesondert wird zu einem gemeinsamen Dienst des lebendigen Gottes. Dieses „Heilig sein“, welches zuvor von dem Samen Abrahams und von der Volksversammlung Jehovahs gegolten hat, wird jetzt auch auf Heiden übergetragen, indem der Glaube hier das Heiligende ist. Gemeine der Heiligen und Gemeine der Gläubigen ist demnach zu vertauschen, eins erklärt das andere. Da läßt sich denken, wie die Gemeine der Gläubigen und die Kirche Glaubensartikel sein konnte. Wenn man sagt, die Kirche ist die Anzahl derjenigen, welche den Namen Christi bekennen, so ist das eine historische Definition, die dem neuen Testament nicht hinreichend angemessen ist. Denn es ist ein Gegensatz zwischen dem Volke Gottes im alten und dem Volke im neuen Testament. Die alttestamentliche Bestimmtheit ist zunächst eine äußerliche. Ein bestimmtes Wahlvolk von bestimmter Abstammung, von bestimmter äußerlich gegebener Verfassung ist gegeben, nicht als ob geleugnet werden sollte, daß von dieser äußeren Bestimmtheit aus eine innere Bestimmtheit mehr und mehr sich ausführen sollte. Allein schon an der Spitze der Weissagungen des alten Testamentes ist ein Bund Gottes als ein neuer verheißen, wo das Verhältniß umgekehrt sein wird; denn es heißt: ich will mit dem Hause Juda und Israel einen neuen Bund machen, nicht wie er gestiftet war für die Väter, sondern einen Bund, da ich mein Gesetz in ihr Herz geben will. Hier ist die innere Bestimmtheit das Entscheidende, das Glauben. Was aber weiter den Begriff der Kirche zum Glaubensartikel macht, ist, daß angenommen wird, daß diese Gemeine der Heiligen, seitdem sie entstanden ist, nie wieder vergehen könne, wie sie auch die augsburgische Confession eine numquam peritura, semper mansura nennt, daß, wenn sie auch noch so bedrängt ist, sie immer bleiben und endlich aus dem Kampfe als eine verherrlichte hervorgehen muß. Daraus folgt nicht, daß die Gemeine der Gläubigen eine nur innerliche Sache sein müßte. Dem Glauben ist es eingeboren, zu bekennen. Der Glaube hat Bekenntniß- und Gemeinschaftstrieb. Wenn gesagt wird: die Gemeine der Gläubigen, so wird nicht etwas abstract Innerliches, sondern etwas lebendig Innerliches ausgesagt, was vermöge seines Lebens, sich auch nach außen hin dokumentirt und vollzieht. Es ist auch etwas ganz Verkehrtes, wenn von Seiten des neueren Ratio-

nalismus wohl gesagt worden ist, die Gemeine der Gläubigen sei eine Idee, die wirkliche Kirche sei durch diese Bestimmung nicht angezeigt, die Menschen sollten allerdings durch die Anstalten, die Gott getroffen hat, verbessert und vervollkommnet werden, aber eine Gemeine der Heiligen sei deswegen noch nicht da, sondern sie sei vielmehr ein Zielpunkt. So ist es nicht, sondern es ist das Allerrealste in der Geschichte, daß es eine Kirche Gottes, eine Gemeine der Heiligen, der Gläubigen giebt. Wie kann das behauptet werden? Wir können ja nicht in das Innere sehen. Aber wir können recht gut aus der Geschichte nachweisen, daß auch die äußerliche Phaenomenologie der Kirche verschwunden wäre, wenn es nicht eine Gemeine der Gläubigen gäbe, und das hat merkwürdiger Weise der geistvollste und bedeutendste unter den katholischen Polemikern und Gegnern des Protestantismus in neuerer Zeit, gleichsam ein neuer Bellarmin, Möhler geradezu ausgesprochen. Denn nachdem er in seinem Buche gezeigt haben will, daß die protestantische Begriffsbestimmung eine irrige und zu innerliche sei, sagt er am Schluß: das ist aber wahr, erhalten, fortgeführt, verbreitet ist die Kirche vorzugsweise durch die wiedergebornen, durch die lebendig-innerlichen Christen, und setzt hinzu: das ganze Christenthum wäre längst ein leerer und absterbender Formalismus geworden, wenn nicht Säulen, die den Tempel hielten, da wären, welches immer die Geheiligten, innerlich Erneuerten wären, die das Princip Christi realiter in sich trugen und nicht nur irgend ein Bekenntniß oder eine sichtbare Ausübung desselben für sich hatten.

Wie verhält sich nun aber die Gemeine der Heiligen, die als solche schlechterdings sich vollziehen muß, zum Reiche Gottes? Das Reich Gottes kann nicht anders kommen, als durch den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, also durch die Tradition der Gnadenmittel, durch das Wort von Gott und durch das Wort von der Versöhnung, kann also auch nicht anders Geschichtlichkeit, Fortschreitung und Ausbreitung haben, als durch die Kirche. In dieser Hinsicht ist und bleibt die Kirche das vermittelte Reich des Herrn. Das Reich Gottes hat eine weitere Bedeutung; es ist zwar durch die Kirche vermittelt, aber besteht niemals bloß innerhalb der Kirche, das Reich Gottes ist in Familie, im Staate, in der Schule, es be-

thätigt sich im menschlichen Gesammtleben. Die Kirche als die geschichtliche Vermittelung des Reiches Gottes ist aber überall in der societas humana. Immer ist die Kirche eine Sonderung gegenüber der Familie und dem Staate, ob sie gleich darauf einwirken und Organ des Geistes für die Verkirchlichung, Vergeistigung der Familie und des Staates sein soll. Allein es sollte doch auch bei der Begriffsbestimmung der Kirche ein von ihr unzertrennliches Moment angegeben werden, daß sie nämlich ein Haupt und eine Vermittelung ihres Lebens und ihrer Lebensvermehrung an den Stiftungen Christi habe. Es ist wahr, daß die Bestimmung congregatio sanctorum eine Definition ist, welche belebt werden muß, und durch gewisse hinzu gefügte Bestimmungen erst ganz befriedigend wird. Nur darf man nicht, wie die neueren und neuesten Theologen wieder thun, den Begriff der Kirche dadurch ergänzen wollen, daß man der Kirche ein prius von Amtsanstalten, von Hierarchie und dergleichen giebt, indem man gesagt hat, zur Kirche gehöre eine Stiftshütte, eine Hütte Gottes auf Erden, worunter die amtlichen Anstalten verstanden sein sollen, das Predigtamt u. s. w. und dann soll das Moment „Gemeinschaft der Gläubigen" hinzu kommen u. s. w. Das ist falsch. Sondern es gehört gleichsam zum Ausbau der Vorstellung der Gemeine der Heiligen dieses, daß sie im heiligen Geist durch den Glauben und mittelst seiner Stiftungen mit Christus, als dem Haupte vereinigt ist. Das Haupt, das beseligende, vereinigende Princip, der historisch verklärte Christus muß hinzukommen und dann, daß die Kirche durch die Stiftungen, und mit den Stiftungen Christi besteht. Das aber haben auch die Reformatoren nicht weggelassen. Sie nahmen Kennzeichen der Kirche, criteria, notas externas an und zwar deswegen, weil man im Zeitalter der Reformation behauptete, zur Kirche gehöre der römische Papst und überhaupt das Römische. Indem sie solche notae externae ablehnten, behaupteten sie dennoch, daß die Kirche allerdings notas externas habe, die in der Predigt des Evangeliums und in der schriftmäßigen Ausübung der Sacramente, überhaupt in dem bestehen, was man Stiftungen Christi nennt. Die Kirche hat, wie es zu ihrem wesentlichen Bestande gehört, ein Leben, sie hat Thätigkeiten und diese wesentlichen Thätigkeiten können keine anderen sein, als daß sie eben durch die selbigen Kräfte bestehen will, durch welche sie entstanden ist, daß sie

ihre Selbstvervollkommnung, Erweiterung, Vertiefung und Erhöhung dadurch sucht, daß sie sich immer mehr an den Stiftungen Christi bethätigt. Allein mit dieser Richtung auf die Außenwelt und auf sich selbst kommt die Kirche nothwendig in ein geschichtliches Leben. Die Kirche ist nicht nur ein beständiges Gewordensein, sondern ein beständiges Werden. In der Anzahl ihrer Glieder und auf das Leben derselben gesehen, ist sie auch dem Zerfallen, dem Rückgange, den Mängeln unterworfen. Daher lehnt die protestantische Kirche nach dem Begriff von sich selber die so genannte novatianische und donatistische Beschränktheit ab. Der Novatianismus will nur eine reine Kirche anerkennen, die in allen ihren Gliedern wahres Christenthum hegt, will also auch die Gefallenen schlechthin ausschließen und einen Reconciliationsproceß in Bezug auf diese nicht anwenden; daher auch die streng novatianische Gemeinde niemals in die Kindertaufe willigen, noch auch Catechumenen- und Poenitenten-Stand anerkennen wollte. Die donatistische aber ging von der Voraussetzung ihrer wahren Existenz in geheiligten, wiedergebornen Theologen und Geistlichen aus, wo diese nicht wären, meinte sie, könne die Kirche gar nicht sein. Beide Grundsätze lehnt die augsburgische Confession ab. Nach ihrem Wesen und Ursprunge ist und bleibt die Kirche die Gemeine der Heiligen oder der Gläubigen und hat doch Zöglinge, erst werdende Christen, die im Stande der Berufung sind, und hat sogar möglicher Weise Heuchler, Gottlose, Ungläubige im Bereiche ihrer Ausübung. Die Kirche des Gnadenreiches ist nicht mit Gerichtsbarkeit über das Innere begabt, noch sind deshalb ihre Aemter untrüglich im Ertheilen oder Versagen des Sacramentes, weil sie berufen sind, befugt und verpflichtet offenbaren Sündern und Lasterhaften die sacramentliche Gemeinschaft bis auf Sinnesänderung und deren glaubhafte Aeußerung zu suspendiren. In ihrem Heraustreten also in die Erscheinung, in ihrer äußerlichen Organisation, ohne welche die ihr anvertrauten werkzeuglichen Gnadenmittel nicht in Bewegung gesetzt werden mögen, fällt die Kirche den Zufällen der Geschichte, den Einmischungen weltlicher Elemente immer anheim. Ohne von dem Begriffe der Grundeinheit: Gemeine der Heiligen, auszugehen, gelangen wir zu richtigen einzelnen Begriffen von der Kirche nicht. Nur wenn wir am protestantischen Begriffe halten, können wir auch von einer einigen, von einer wahren, von einer heiligen

Kirche reden. Diese so genannten Eigenschaften und Vollkommenheiten können nur behauptet werden, wenn jenes Statt findet. Denn sonst wird entweder eine einzige Kirchenpartei mit Geschwindigkeit ausschließlich sich dieselben anmaßen oder es wird das Andere geschehen, was auch oft geschehen ist, daß sich die Momente, die eine, die wahre, die heilige, die unfehlbare Kirche als bloße Ziele hinstellen, als Ideale, die zu verwirklichen seien. Es ist außerordentlich unevangelisch und unprotestantisch, wenn sich irgend eine Kirchenpartei anmaßet, die allein wahre zu sein, da die Kirche nach ihrem Begriff in all ihrer Existenz, was sie an sich ist, im Werden ist. Denn was die Einheit betrifft, so muß zugegeben werden, sie ist ein überflüssiger Begriff, wenn es keine Mannigfaltigkeit ihres Daseins giebt. Etwas davon erkennt auch die augsburgische Confession, wenn sie sagt, es komme nicht auf gleiche Traditionen und Institutionen in Bezug auf die Einheit der Kirche, sondern nur auf den fundamentalen Glauben an. Da fragt es sich nun, wie man denselben bestimmt. Der Glaube an Jesus Christus, den Gottmenschen und an das Heil, das in ihm ist, diese Fundamentalität wird in der ganzen christlichen Kirche anerkannt und gehört mit zu ihren Grundvoraussetzungen. Da giebt es also eine Einheit, und was zur Entgründung derselben gereicht, außerhalb des Grundes sich erbauet und doch christlich sein will, muß Irrlehre sein. Deshalb kann immer die Einheit besser bewahrt werden durch eine evangelische, als durch eine römische Theologie. Demungeachtet hat noch keine Kirchenpartei als solche sich in Bezug auf Einheit und Wahrheit die Ausschließlichkeit angemaßt. Denn mit der Wahrheit steht es so, daß die nach geschichtlicher und dialektischer Nothwendigkeit fortschreitende Tradition sich bewußtermaßen auf das apostolische Urbild zurückwenden und sich selbst an ihm corrigiren muß, womit die Möglichkeit ihrer eigenen verhältnißmäßigen Unwahrheit schon gesetzt ist. In demselben Grade als das Subject der Tradition theils am Leben und Glauben erprobt, theils in Abhängigkeit von der Urerscheinung und der authentischen Auslegung von Christus und den Thatsachen sich hält, ist die Kirche ihrer Reformabilität und Perfectibilität sich bewußt, und der sicherste Beweis ihrer Fehler ist ihre angemaßte Unfehlbarkeit. Die Wahrheit behalten wir nur durch einen Selbstberichtigungsproceß; wir können sie nicht in einen Ring des orthodoxen

Begriffes fassen und da die Wissenschaft selbst ein Moment der Orthodoxie ist, so kann die absolut reine Lehre nicht in gewissen buchstäblichen Fassungen gegeben werden, ohne daß sie sich einer neuen lebendigen Kritik von der Schrift aus unterwerfen müsse. Es fällt also immerfort die Last des Beweises und die Last der Kritik auf Alle, welche wähnen, die absolute Orthodoxie inne zu haben.

Lehre von den Gnadenmitteln.

Das wesentliche Leben und die wesentliche Lebensthätigkeit der Kirche bestehen dadurch, daß die Stiftungen Christi fortwirken. Sie sind nicht außer der Kirche oder ohne die Kirche; so ist auch die Kirche nicht ohne sie. Durch seine Geburt hat sich der Erlöser die Menschheit, durch sein Leben, Leiden und Sterben die Welt zur Entsündigung angeeignet, in der Verklärung aber und durch sein Königthum theils der ihn in der Erwerbung des Heiles vergegenwärtigenden Predigt Kraft und Folge gegeben, theils denjenigen Einsetzungen, welche als Zeichen und Unterpfänder thatsächlicher Aneignung seines Heiles gelten. Beides zusammen nennt der Lehrbegriff instrumenta spiritus sancti, adminicula gratiae. Denn obwohl der Herr der Geist ist, der Geist der Gnade und nicht auf fleischliches Gesetz seine Gemeinschaft gegründet hat, so ist er doch in all seinem Gnadenwirken geschichtlich. Unter dieser Bedingung steht schon die Wirkung des Gnadengeistes in Bezug auf das erste Mittel, das Wort. Es kann nur anheben von Jerusalem, nur durch die Apostel, und aus der Predigt der ersten Zeugen, der ausdrücklich dazu Erwählten, muß erst eine heilige Urkunde des Neuen Testaments hervorwachsen und Gemeingut der Völker und Sprachen werden, ehe die fortdauernde Predigt in ihrem Gelten und Wirken gesichert sein kann. Alles läuft da zurück auf die göttlich gestiftete Verkündigung der Gnade, auf eine Gesandtschaft an die Welt. Daß nun die Gemeine von dem Worte lebt, aus welchem sie geboren ist, und durch das Wort wirbt, durch welches jedes ihrer Glieder geworben wird, daß wofern das erste Moment der Zueignung Berufung heißt und in erleuchtender und weckender Wirkung auf den erkennenden Menschen besteht, das Wort erstes Gnadenmittel sein und bleiben muß, wird im Allgemeinen anerkannt. Warum aber nicht einziges und das ausschließliche? Wir reden vom Sacrament

als dem andern. Der Name kann irreleiten, sofern er als Uebersetzung von Mysterion auf Alles Anwendung finden soll, was im neuen Testament mit dem letzteren Wort bezeichnet wird. Die Reformatoren und die Bekenntnisse haben sich gern und oft des paulinischen Ausdruckes (Röm. 4, 11.) Siegel des neuen Testaments bedienet, und manche Uebelstände wären vermieden worden, hätte sich dieser Name und Begriff unsrer Lehre vertrauter gemacht. Wir verstehen unter den Sacramenten von Christus gestiftete Handlungen, welche in sein stiftend Wort verfasset, nicht allein die persönliche Zueignung zwischen ihm und dem Gläubigen darstellen, sondern auch verbürgend und gewährend vermitteln. Da wiederholt sich aber die Frage, wozu, wenn doch das Wort zureicht, den Glaubens- und Gnadenstand zu bewirken, noch dieses Sacrament und wie verhalten sich beide Mittel zu einander? Es genügt nicht zu antworten, das Evangelium bringt uns eben diese Stiftungen mit, oder: eine Ausübung der christlichen Religion in Gemeinschaft erfordert solche Fundamente der Feier, als in den Sacramenten gegeben sind; denn das Christenthum ist kein neues Gesetz, und es hat Gebets-Christen gegeben, welche sich der schon sehr gemißbrauchten Sacramente scheueten und doch Gemeinschaft unterhielten. So reicht es auch nicht aus, an das Erforderniß zu denken, daß eine nicht mit der Nation oder Familie als solche gegebene Religion und Kirche nothwendig Momente der Ein- und Ausschließung, Gebräuche der Aufnahme und stufenmäßigen Vervollkommnung oder Herstellung mit sich bringe u. s. w. sogenannte tesseras sociales. Sondern davon ist auszugehen, daß wir eine Religion haben, die in Thatsachen der Heilsoffenbarung und zwar in der persönlichen Gemeinschaft mit dem persönlichen Mittler gegründet ist. Schon einmal darf man das Verhältniß der Lehre Jesu zu den Werken des Heiles, die er vollbringt, vergleichen. Auch die Sacramente sind Zeichen, Gegenbilder und Unterpfänder des Heiles, aber dennoch Kräfte (δυναμεις), Heilswirkungen Jesu. Da der Erlöser, was er ist, nicht bloß als Zeuge vom Heile wird, sondern dadurch, daß er sich selbst als die persönliche Religion, als die persönliche Gemeinschaft Gottes uns mittheilet und in uns kommt, und theils wie er mystisch redet, uns Speise und Trank wird, theils, wie der Apostel es auslegt, eine Gestalt in uns gewinnt: so schließt er auch eben dazu

uns durch das Wort das Herz auf, daß wir ihn unserem Leben assimiliren können. Und für Letzteres wird er gewiß auch eine Zusage geben, und was er mystisch geredet hat, in mystischer Handlung vollbringen. Die Thatsache seiner Aneignung des Menschengeschlechts oder die Thatsache seiner Erlösung muß also auch sich als solche individualisiren. Dieß kann weder durch das bloße Wort noch durch eine bloß symbolische Handlung geschehen, so gewiß die Vermittlung durch beides geschehen wird. Die Vermittelung durch Wort und Symbol reicht nur soweit, daß dadurch die Magie und die Superstition der bloßen Verrichtung ausgeschlossen bleibt. Das evangelische Sacrament verwandelt nicht, vermischt nicht Substanzen, sondern besteht in der Kraft desjenigen Operans, welcher nicht der Priester auf Erden, sondern Christus ist. Von diesem Punkte vor Allem nothwendiger Verwahrung gegen das römische Dogma ging der innerliche Sacramentsstreit der Reformation aus. Carlstadt kämpfte dagegen, daß der Glaube an die Werkverrichtung oder diese selbst Vergebung der Sünden schaffen solle, Zwingli dagegen, daß der himmlische Christus durch Verwandlung oder Verbindung der Substanzen gespeist würde. Dennoch ging sein Sacramentsbegriff über die bloße Bedeutung oder Symbolik hinaus. Ihm handelte es sich dabei um eine Sicherung und ein Wahrzeichen, d. h. darum, daß der Wille des göttlichen Testators innerhalb der Feier seines Gedächtnißmahles nicht allein seinen Sühnetod zu gläubiger Anschauung vorhält, sondern auch den Gläubigen die Kraft seines Verdienstes von Neuem zueignet. Es fehlt da nur eben die res praesentaria des Genusses, der leibhafte Christus — ein Mangel, den die Reformatoren von Straßburg und Johann Calvin ergänzt haben. Bloß erinnernde oder bedeutsame Handlungen genügen nicht, wenn die Idee des Sacramentes erfüllt werden soll. Jene haben auf dem Punkte, wo sie in Gemäßheit der ganzen Situation zum ersten Male vom Propheten, vom Apostel oder von Jesu in Anwendung gebracht werden, ihre volle Zweckmäßigkeit. Wo aber die heilige Handlung wiederholbar und zur Wiederholung eingesetzt ist, und es sich um thatsächliche Vollziehung des neuen Bundes in Christo handelt, gehört zum vollen Handeln, daß die Handlung im Leisten empfangend oder im Empfange leistend, also nicht bloß darstellend sei. Zwischen dem bloß erinnernden und

dem gewährenden Sacramente findet ein noch vollerer Unterschied Statt als zwischen einem Gedenktage und einem hohen Feste christlicher Gemeine.

Unter den Begriff des evangelischen Sacramentes fassen wir nur zwei, die Taufe und das heilige Abendmahl. Mit ihnen läßt sich durchaus nichts coordiniren, wenn die Momente, gestiftet von Christus, Mittel des Heiles, symbolisch und mystisch, festgehalten werden. Die Salbung mit Oel ist höchstens als leibliches Heilmittel eines besondern Segens von Jacobus theilhaft geachtet. Dagegen hat der Apostel ganz unverkennbar einen Typus auf nur diese beiden ächten Sacramente aus alter heiliger Geschichte entlehnt, wenn er die Christen, sie vor Sicherheit äußerlicher Sacramentlichkeit wegen zu warnen, an die Israeliten erinnert, die in der Wüste des Unglaubens wegen umgekommen seien, obgleich sie an den Rettungswohlthaten, der Taufe unter der Wolke und durch's Meer, an der Wunderspeise und dem Wundertrank Theil genommen. Ja genau genommen, läßt sich, was unser Leben in Christo betrifft, mit dem Moment Gabe desselben, oder Geburt, Gründung und Pflanzung in Christi Gemeine immer nur noch eines, also Pflege des Lebens, Bewahrung, Entwicklung zur Mündigkeit und Vollkommenheit zusammen- und gleichstellen. Am allerwenigsten sind die sieben römischen Sacramente, trotz den Versuchen von Thomas bis Möhler, in wahrer Coordination unter Eine Gattung zu erhalten.

Die Berührung jenes innern Verhältnisses des einen Sacramentes zum andern nöthigt uns auf die Frage, wie sich die sacramentliche Lebensgeschichte des Individuums zur Ordnung der Heilsaneignung verhalte, zurück zu kommen. Daran hat noch Niemand gezweifelt, daß die Taufe das zeitliche Vorrecht habe, daß ein Ungetaufter nicht communiciren solle, und daß wiederum die Communion dennoch einen höheren vollkommneren Standort fordere und gewähre, als dem Getauften eigen sei. In einem gewissen Betrachte werden wir nun sagen müssen, da Christus der selbige immer ist, so auch der Angeeignete, dem Leben Christi oder der Gemeinschaft seines Lebens läßt sich keine Zerstückelung oder Halbirung ansinnen. Wo die reinigende Kraft des Gekreuzigten und Auferstandenen wirkt, wirkt auch die belebende, wo die Rechtfertigung durch den Glauben, auch die Bekehrung, wo die Erleuchtung durch das Wort, auch die Er-

weckung. Insofern also wäre das erste Sacrament dem Inhalte der Gewährung oder Verbürgung nach dem anderen gleich, und dieses dem ersten. Dennoch besteht der Unterschied theils dadurch, daß die Symbole nicht dieselben sind, noch das erste dieselbe Wiederholbarkeit an sich hat, die das andere. Was das Letztere anbetrifft, so steht fest, Grundlegung und Entwicklung, Stiftung des Bundes und Bewährung sind Momente, welche der objectiven und subjectiven Aneignung Christi dieselbe Geschichtlichkeit geben, die das menschliche, kirchliche, christliche Leben als solches an sich hat. Ueber dieses Zwiefache scheint aber das oben aufgestellte Dreifache Berufung, Wiedergeburt, Heiligung hinauszugreifen. Und doch ist dem nicht so. Denn der Heiligung, welche selbst wieder stoßweise erfolgt, entspricht die Wiederholbarkeit der Communion, der Berufung aber und Bekehrung, Taufe und erste Communion oder der Eintritt in den Stand der Communion überhaupt. Immer wird in Bezug auf die Folge der Momente, auf Grad und Art oder auf Anfang und Ziel der Aneignung sich ein Unterschied zwischen den Sacramenten angeben lassen.

Wie aber läßt sich der Gebrauch der Taufe unmündiger Kinder ohne Anstoß gegen evangelische Lehre begründen? Nämlich so begründen, daß weder die Ordnung der Gnadenmittel noch die Ordnung der Heilsaneignung selbst durch dieselbe verläugnet und verkehrt erscheinen muß. In der That scheint mehr ein gläubiger Trieb oder Instinct als dogmatische Folgerichtigkeit zur Zeit der Reformation die Kindertaufe gerettet zu haben. „Wir wollten lieber sterben als sie aufgeben“, rief damals eine niedersächsische Volksstimme, und es ist merkwürdig, daß sogar diejenige Reformation, die, wie wir oben uns ausdrückten, die progressive Methode des Neubildens gegangen ist und am meisten alle Tradition der Lehre und des Ritus verworfen hat, welche nicht durch die heilige Schrift unmittelbar bestände, fast noch entschiedener, als die sächsische sogleich von Anfang gegen den Baptismus gekämpft hat. Allerdings haben die Schweizer geglaubt, sich auf die Analogie der Beschneidung gründen zu dürfen, welche auch Paulus Col. 2, V. 12 dafür herangezogen habe, wogegen die deutsche Apologie auf die Begegnung Christi mit den von den Müttern ihm gebrachten Kindern und auf seine Willenserklärung: Laßt die Kindlein zu mir kommen, zeitig ge-

rathen ist, und später hat sich jeder Theil durch den Beweisgebrauch des andern ergänzt. Man hat auch behauptet, die baptistische Verständigkeit sei von der allgemeinen Kirche mit demselben Rechte beseitigt, wie der Verstand der anstoßnehmenden Jünger von dem Herrn abgewiesen worden. Wie dem auch sei, Luther hatte, als diese Frage ihm zuerst in den Weg kam, nicht Unrecht, wenn er schrieb, die Taufe der unmündigen Kinder sei in heiliger Schrift weder geboten, noch verboten. Wer die Schrift als vollständigen Gesetzes-Codex für das kirchliche Handeln ansieht, kommt überall nicht, noch hier zu Recht und Klarheit, es muß der Weg rechtmäßiger Entwicklung unter Bewahrung biblischer Principien beschritten werden. Die Thatsache liegt vor, der Uebergang des christlichen Familien- und Volkslebens von der Taufe der Unterrichteten zum Pädobaptismus ist wenigstens in der lateinischen Kirche zeitig zu beobachten. Tertullian sucht ihn aufzuhalten, im Zeitalter seines Schülers fehlt schon jedes Bedenken. Die Verschiedenheit hatte schon in Ansehung der Einweihung in die Mysterien der Heiden bestanden. Sie wurde als Rettung aus dem Schlamme der Materie begehrt. Da zur Vorbereitung auf die Weihe schwere Proben gehörten, mit der Initiation aber ein Joch sittlicher Zucht übernommen wurde, so vertagte man gern das Gesuch der Aufnahme bis zum Zeitpunkte ausgenossener Jugend und Welt, während die religiösere Familie schon die unmündigen Glieder weihen ließ. Und man wird nicht richtig urtheilen, wenn man den Christen altkatholischer Zeit es schon im Allgemeinen wie Aberglauben an die Werkverrichtung, wie Geringschätzung des Wortes und Ueberschätzung des Sacramentes anrechnet, daß sie in so eiligem Zuge zur Erwählung eines schon kindheitlichen Zustandes in Christo übergingen. Die Schrift bot ihnen nur insofern Anknüpfungen, als ihnen schon durch Entwicklung des Bewußtseins von Heils- und Lebensbedingungen subjective Gewißheit ihres Rechts Kinder zu taufen verliehen war. Wohl hatte der Apostel die Kinder einer durch den Glauben geheiligten Mutter mitgeheiligt genannt, ihnen also eine angeborne Vocation zu Gottes Volk und Reich beigelegt; wohl dachte man schon vor Melanchthon so: Sollen Völker zu Jüngern und Täuflingen gemacht werden, so gehören alle Lebensalter mit zum Volk; wohl war die Taufe der Samariter gültig geblieben, da sie den Geist noch nicht empfangen hatten. Ein Anstand

blieb und bleibt doch noch immer übrig. Die Apostel hatten doch, wo sie der Taufe als eines Sacraments innerhalb der Lehre erwähnten, immer einer Geisttaufe in und mit der Wassertaufe gedacht, und das war erfahrungsmäßig nur auf die Unterrichteten anzuwenden. Da sich die Apostel eine Ausgießung des Geistes über die Gemeine, oder die persönliche Empfangnahme der Gabe des heiligen Geistes nicht anders als mit sofortiger Wirkung und Aeußerung davon im Weissagen, Predigen und Lobpreisen zusammendachten, würden sie, Taufe der Kinder im Sinne, sicherlich ganz anders die dabei verliehene Gnade bezeichnet haben; mit Berufung etwa, mit Versiegelung, mit Kindesannahme und dergleichen. Immer mag man sofort vom Bade der Wiedergeburt reden, sofern damit zugleich die Bestimmung dazu die Verheißung dazu in Sinn und Ausdruck genommen wird. Die Taufe des Kindes ist eine göttliche, frei zuvorkommende, durch die gläubige Kirche vermittelte Aufnahme in den Bund der Gnade; das Alte vergeht, ein neuer Zustand beginnt, Christus nimmt das Kind in den Bereich der Gnade auf, ohne daß in dem Kinde eine andere Empfänglichkeit, als die des reinen widerstandlosen Bedürfnisses Statt fände. Es thut gar nicht noth, mit der fides infantum dazwischen zu kommen; der Glaube kommt aus der Predigt, der Glaube hängt an dem Wort, erst der selbstbewußte Glaube oder der zum Bewußtsein gekommene Glaube richtet sich wie Luther so nachdrücklich lehrt, auf die Taufe als Pfand der Vergebung und Seligkeit, als auf den angeeigneten Schatz der Verheißungen und ewigen Güter. Eine Verkehrung des Verhältnisses von Wort und Glaube, Wort und Sacrament findet hier nicht statt, noch ein Mißbrauch der Taufe. Einige Theologen zwar behaupten leider, und beantragen, die Kirche möge den unmündigen Kindern vielmehr eine Einsegnung zur christlichen Erziehung als die Taufe gewähren. Sie erkennen den Erziehern dieses Bedürfniß einer Segensverheißung bei Ausübung ihrer schweren Pflichten und einer solennen Mitverpflichtung der Gemeine und des Amtes dazu mit zu wirken zu. Allein entweder würde die Einsegnung die Dignität des Sacramentes erlangen, oder dem nicht genügen, was des Bedürfnisses Inhalt ist. Das menschliche Kindesleben wie es nach dem Fleisch geboren ist, unterliegt dem Verderben; es bedarf eines ganzen Heiles in seiner sündigen Sterblichkeit. Die Gnade, die freie, zuvorkommende

muß wie für die Gattung für das Individuum die Initiative behalten. Christus neigt sich dort des Kindes berufenen Vertretern und ihrem Verlangen nach einem Zeichen und Unterpfand seiner Erlösung zu. Das allein mögliche hier anwendbare Gnadenmittel wird demnach das nothwendige. Bethätigen will und muß sich an ihm der Glaube an das Heil. Dem Allem kommt, wenn einmal Sacramente sind, die Taufe entgegen. Von einer Nichtachtung der Freiheit und Persönlichkeit des unmündigen Kindes kann dabei so wenig die Rede sein, daß vielmehr die Hochachtung dafür dem Vorgehen zum Grunde liegt. Glaubt es künftig nicht an das Heil seiner Taufe, so kommt es nicht durch die Taufe, welche bleibt, was sie ist, sondern durch den Unglauben um die Freiheit der Kinder Gottes. Die Potenz des Glaubens ist in den Täufling gelegt, denn sowie er mitten im Dasein niemals erst anfängt persönlich dem Wesen nach zu sein, so giebt auch das Natur-Mysterium der unentwickelten Geist-Seele einen Anschließungspunkt für das Gnaden-Mysterium, ohne daß wir im Stande wären, dergleichen mit dogmatischen terminis zu bestimmen.

Leider hat man mitten in der evangelischen Kirche die reine Mystik sacramentlicher Gemeinschaft mit dem Herrn der Scholastik zum Opfer gebracht; denn daran scheiterte zuerst und bis hieher die an sich berechtigte und in der heiligen Schrift gegründete Union der Gemeine schweizerischer und deutscher Reformation.

Eine sacramentliche Einheit des symbolischen Actes mit dem symbolisirten besteht bekenntnißmäßig auf beiden Seiten, und wird beiderseitig auf die übernatürliche Wirkung der Einsetzung Christi zurückgeführt, auch beiderseitig gegen Verwandlung wie gegen bloße Zeichenlehre vertreten. Nur daß jene Einheit nach Luther als Identität, nach Calvin als Simultaneität gedacht und dargestellt wird. Nimmt man an, daß die Zeichen und Sache sondernde, aber in reelle Beziehung setzende Formel — quod exterius agitur, interius perficit spiritus — im vollem Ernst gemeint ist, und daß dagegen die Identitätslehre durchaus keine Wandelung, noch eine örtliche Eingeschlossenheit, noch substanzielle Mischung u. s. w. zuläßt, vielmehr im ganzen Processe des Empfangens die Natürlichkeit perhorrescirt, so würden sich auch die gewähltesten Formeln der einen Lehre in Verlegenheit befinden, wenn sie für die einfachste praktische

Mystik der Handlung ausschließend genug wirken sollten. Die wesentlichere Differenz liegt höher, nämlich in der principiellen Bewirkung der Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl, ob sie vermöge der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften des Gottmenschen an seine menschliche Natur und Leiblichkeit, oder in der Kraft des heiligen Geistes geschieht; eine Frage, welche der speculativen Theologie noch in einem höhern Grade angehört, als die scheinbar der religiösen Praxis so nahe liegende, ob auch der ungläubige und unbußfertige Communicant Christi Leib und Blut, kurz Christum zu genießen bekomme. Nur wer bei dieser Frage sich völlig entschieden hat, wird seine Stellung ebenso entschieden nehmen in Ansehung des Zwistes, oder aber sich von der ganzen Controverse einfach zu derjenigen Auslegung der Worte der Einsetzung zurückziehen, welche 1 Cor. 10, 16 zu finden ist.

Die Vollendung des Heiles in der Wiederkunft des Herrn.

Jedes Glied des bisher betrachteten Lehrzusammenhanges weiset in irgend einer Rücksicht auf eine noch bestehende Unzulänglichkeit der Verwirklichung der Heilsbedürfnisse hin. Der Erlöser selbst bedarf noch einer vollkommnern Offenbarung und Verherrlichung; der geheiligte Mensch aber hat noch mit Fleisch, Teufel und Welt, gleicherweise wie die Kirche selbst in Hoffnung auf Christus zu kämpfen. Dem wesentlichen Momente des persönlichen Christenthums, der Hoffnung ist ein Gegenstand gegeben; der Glaube hofft auf seinen Vollender und seine Vollendung.

Wir dürfen, um das Erforderniß einer Lehre von letzten Dingen festzustellen, noch weiter zurückgreifen. Die Wahrheit göttlicher Schöpfung setzt ihre Endursachen, einen Endzweck, ein Weltanfang fordert ein Weltende, nicht ein vernichtendes, sondern ein aus den zeitlichen Bestimmungen und Widersprüchen rettendes. Diese Vollendung immer wieder in Unendlichkeit auflösen, widerspricht mindestens der ethischen Idee ganz und gar. Endloses Einerlei, endloser Kreislauf, endlose Diremtion, Individualisirung u. s. w. ist eins wie das andere schlechte Philosophie. Das alte Postulat, daß endlich alle *φθορὰ* und alle *γένεσις* aufhöre, oder die rabbinische Lehre von einer von Anfang festgestellten Zahl der Seelen, welche noch

verleiblicht werden müßten, hatte mehr Sinn und Wahrheit, als das Bestreben der Neuern die concreten End-Thatsachen der christlichen Lehre in allgemeine weltgeschichtliche Principien zu verflüchtigen.

Der absolute Vollendungspunkt ist vom Apostel dadurch bezeichnet, der Sohn werde nach Unterwerfung aller Feinde das Reich dem Vater überantworten, und Gott Alles in Allem sein, 1 Cor. 15.; ein Ausdruck, der nicht Deification des Universum, nicht Aufhebung des an sich geschöpflichen endlichen Lebens, noch der Unterschiede des Persönlichen und Natürlichen anzeigen soll, sondern dieß, daß Widerspruch und Kampf aufhören und die erlösenden Wirkungen einen Gegenstand nicht mehr finden, weil die Gemeinschaft der Creatur mit Gott, und das Sein und Wirken Gottes in der Schöpfung hinderungslos besteht. Bis dahin währet die eigenthümliche Theokratie der Gnade, die Christokratie, deren letzte Werke sich vom Standpunkte der Gemeine der Heiligen erkennen lassen. Zwar die ganze Creatur ist noch eine seufzende Röm. 8. aber das Bewußtsein dieser Hoffnung auf das Vollkommene ist in denen, welche eben schon hier in Gemeinschaft des Vollenders und seines Christus durch jene Hoffnung und anders nicht selig sind. Der Inhalt derselben muß sich gleich also entwickeln wie ihre oben bezeichneten Gründe. Es ist nun wahr, daß sich aus dem einfachsten Bekenntniß unseres Glaubens bereits die vier Stücke heraus lesen lassen, 1. das Wiederkommen des Herrn, 2. das Gericht, 3. die Auferstehung des Fleisches, 4. das ewige Leben. Alle diese Momente setzen zugleich eine Umwandelung dieser Welt in eine andere neue, wenn dieselbe auch wieder ihre Epochen haben muß. Die Anschauungen davon, die uns durch des neuen Testaments Weissagungen und Gesichte gegeben werden, sollen und können nur symbolischer Natur sein. Allein eine andere Symbolik ist die der reinen Idee, eine andere die der Thatsache. Vom Anfang und vom Ende der Welt und Geschichte giebt es in der Mitte Wissen nur durch eine Offenbarung, welche die Thatsache nach Analogie des jetzigen kosmischen Zustandes erkennen läßt. Das Daß, die Wahrheit steht fest; aber sowie aus der Urgeschichte in ihren Hauptmomenten noch niemand hat das sinnbildliche wegschaffen dürfen, so behält auch die Darstellung der Endgeschichte die Schranken aller Weissagung. Keines jener angeführten Stücke läßt sich in allen seinen Momenten und mit allen anderen so in Einheit

zusammenschauen, daß ein System der Vorstellung, welches sich wiederum mit Raum und Zeit der Dinge vor dem Ende organisch verbinden ließe, gebildet werden könnte. Mit Recht nimmt ein berühmter Glaubenslehrer an, die Wiederkunft des Herrn sei eine Ineinsfassung der drei anderen Stücke, wir müssen dieß jedoch dahin ergänzen, daß sie zugleich eine selbstständige Bedeutung habe, nämlich die, daß der Vollender und Anfänger unsers Glaubens in absoluter Offenbarung seine Verkennbarkeit im Universum des menschheitlichen Wesens aufhebt.

Was die übrigen Stücken betrifft, müssen wir uns es genügen lassen, auf diejenigen Punkte noch besonders zu achten, welche von jeher den Anstoß der Reflexion am meisten zu bestehen hatten. Vor Allem gilt es die Auferstehung des Fleisches. Während der Apostel Paulus ohne von Auferstehung wissen zu dürfen, auch von persönlicher Unsterblichkeit und Seligkeit, überhaupt von Hoffnung auf Christus nichts wissen will, gab es unter Juden und Griechen Denkarten, die ja eben nur auf Entsinnlichung, Vergeistung, auf Erlösung aus dem Kerker des Leibes hofften; abgesehen davon, daß die Sadducäer die pharisäische Lehre schon als herübergekommenes, dem Gesetz Israel fremdes zusätzliches Dogma ablehnten. Und ist nicht sogar im Paulus ein gleiches Bewußtsein vom Drucke der Leiblichkeit auf den Geist nach 2 Cor. 5. wie im Verfasser des Buchs der Weisheit, dem wir das Sprüchwort, aggrevat animam terrena habitatio verdanken? Allein es ist etwas anderes, aus dem Leibe der Sünde sich heraussehnen und der Hoffnung auf leibliche Palingenesie entsagen. Leib ist göttliches Geschöpf, für den endlichen Geist unerläßliches Mittel, im Verkehre mit Natur sich in empfangendes und wirkendes Verhältniß zu setzen. Gott der absolute Geist schaffet sich ein Werkzeug der Offenbarung seiner Gedanken, den Kosmos; dagegen die Schnitzel der Geistes-Substanz, die unverleiblicht geblieben sind, sind eben darum nach jüdischer soharischer Weisheit so unselig, daß sie herumirrend suchen müssen, wo sie von einem Menschen Besitz nehmen möchten. Das Aufstehen, gleich als aus dem Grabe, ist bloße Vorstellung der allgemeinen Wahrheit; von der materiellen Selbigkeit des künftigen und jetzigen Leibes darf gar nicht die Rede sein nach Paulus, es giebt ja sehr verschiedene Arten und Stufen der Leiblichkeit. Und daß was natürlich ausgesäet wurde,

geistlich auferstehet, ist ebenso sicher wider eine anmaßliche Selbigkeit des Leibes als dafür gesagt. Schon die ersten kirchlichen Glaubenslehrer mißbrauchten ihres guten Rechtes gegen die Spiritualisten, wenn sie die wunderbare allmächtige Wiederzusammenbringung aller Atome des erstorbenen Leibes behaupteten. Die christliche Lehre will die Individualität und nicht bloß das allgemeine Wesen des Menschen erhalten oder hergestellt sehen. Die Individualität des künftigen Leibes kann sich aber in der Zeit der irdischen Wallfahrt nur in den ethisirten Zügen des menschlichen Angesichts ahnen lassen. Eine geheiligte Seele, eine in Hoffnung selige offenbart sich mehr und mehr auch in dem von der Natur grob und gar häßlich angelegten leiblichen Menschen. Das Umgekehrte tritt nicht minder auffallend ein. Da nun an sich beides wahrscheinlich ist, daß hienieden das Verhältniß von Leib und Geist mit Ironie und Widerspruch behaftet sein muß, während dort der Leib geistlich sein soll als schlechthin durch die Beschaffenheit der Seele bedingt und ihr ganz adäquates Werkzeug: so läßt sich überhaupt der Begriff des in der Selbigkeit erhaltenen Auferstehungsmenschen nur so vollziehen, daß die Selbigkeit zuerst die Seele, ihre Noth und Möglichkeit sich zu corporisiren betrifft.

Von dieser Ansicht aus läßt sich eine andere Schwierigkeit lösen, wenn auch nicht von ihr allein. Offenbar ist nach den ersten voraufgehenden prophetischen und neutestamentlichen Aussprüchen über Auferstehung diese an sich ein Moment der Verheißung und der Seligkeit. Dieß folgt auch schon aus der Geburtsstätte des ganzen Dogmas im Kreise alttestamentlicher Erfahrungen. Und doch zieht dieser Glaube auch schon im alten Testament die Vorstellung von der Auferstehung zum Gericht (ursprünglich zum Hohne) nach sich. Dasselbe wiederholt sich im neuen Testament, daher sich denn das Glück und der Vorzng einer ersten Auferstehung herausnimmt aus dem Allgemeinen. Die Gerechten erhalten sogar nach Paulus und Johannes einen wirkenden Antheil am Gericht, die Ungerechten werden nur gerichtet, und was ist denn demnach das ganz Allgemeine an dem Auferstehen und an dem Gericht? Am Gerichte dieß, daß durch das endschaftliche Verhältniß jedes einzelpersönlichen Wesens zum Sohne des Menschen der persönliche Werth oder Unwerth desselben schlechthin geoffenbart werden soll; und am Auf-

erstehen, daß derselbe Erfolg und Widerspruch in der leiblichen Erscheinung seliger und unseliger Weise sich vollziehet.

Hieran schließt sich die Frage, wie sich die Endauferstehung zur Vollendung der Gläubigen in den einzelnen Todesfällen verhalte? Von einem Seelenschlafe oder auch einem bloßen Insichsein und Insichleben kann nicht die Rede sein. Der Erlöser verheißt seine Jünger zu sich zu nehmen Joh. 14. Paulus hofft nach dem Tode bei Christo zu sein, Phil. 1. und hält dieß für einen vollkommneren Zustand als die Gemeinschaft mit dem Herrn, welche diesseits möglich ist. Das Sterben wäre ja nicht Gewinn, sondern Verlust an dieser Gemeinschaft, sofern sie nicht einmal so wie diesseits bestände. Gemeinschaft mit dem Herrn muß auch Gemeinschaft mit den in ihm Vollendeten sein. Zu aller Gemeinschaft der Seelen gehört aber eine Vermittelung durch Natur. Der bekehrte Schächer soll mit dem Herrn noch heute im Paradiese sein. Die Wahrheit der Wiederverleiblichung widerspricht dem nicht, daß die Seele schon eine der Art der Natur-Sphäre, in die sie je und je sich nach dem Tode versetzt findet, entsprechende Leiblichkeit hat, ehe sie mit der vollkommnen Verklärung des ganzen Weltleibes zu dem letzten Zustande gelangt. Denkt man sich den physischen Mittelzustand so (wie das auch mit mehreren alten Theologumenen der Christen aus dem Judenthum stimmt), dann ist nur noch von Gewicht, wie sich der status medius in ethisch-dogmatischer Hinsicht denken lasse? Das in dem Herrn Sterben und die Unbekehrtheit im Tode hat nach deutlicher Vorstellung der Schrift eine unmittelbare Folge. Auch die Namen Paradies und Geenna bezeichnen dieß. Giebt es aber ein Ende-Gericht, so folgt, daß das vorausgehende noch kein abschließendes ist. Das Nichtgläubig- und das Ungläubig-Sterben ist so sehr ein verschiedenes, daß von jeher Anhalt für eine jenseitige Predigt und Erkenntniß des Sohnes Gottes, und für eine jenseitige Berufung und Bekehrung zu ihm gesucht und auch gefunden worden ist. Hell können die Spuren davon in heiliger Schrift nicht leuchten, denn die Vorstellung „mit der Zeit sich zu bekehren und selig zu werden" soll kein Trost-Artikel, kein träges Sicherheitsbett werden. Ewige Verdammniß ist und bleibt nothwendige Hypothesis. Die Thesis aber bleibt der göttliche Wille der allgemeinen Gnade. Nur ist gewiß, in diesem ist der Widerspruch einer Selig-

keit ohne Heiligung, oder einer erzwungenen, erzauberten, naturmäßig eintretenden Heiligung nicht mit enthalten. Der Gedanke der Verdammniß ist dem Christen ebenso nöthig als die Gewißheit, daß Gott zu seiner ewigen Verherrlichung und Teleologie der ewig Verdammten nicht bedarf. Wir stehen vor dem Geheimniß des ewigen Todes des in jeder Auslegung unbegreiflichen Standes und Zustandes mit der Aufgabe, im Vertrauen auf Weisheit, Macht und Barmherzigkeit des Vater-Gottes in Christo mit Kirche und Christenheit für uns und die Unsrigen Alle darnach zu ringen, daß keine Seele verloren gehe.

Berlin, Druck von Gustav Schade,
Marienstraße Nr. 10.

[illegible] Der Gedanke der [illegible] als die Gewißheit, daß Gott zu seiner [illegible] und Theologie der ewig [illegible] von dem Geheimniß des [illegible] Gnaden und [illegible] Weisheit, Macht und [illegible] mit Kirche und [illegible] daß für uns [illegible] zu ringen, daß keine Seele verloren gehe.

Berlin, Druck von Gustav Schade.
[illegible] Nr. 10.